Cena 20 zł.

DZIŚ i JUTRO

KATOLICKI TYGODNIK SPOŁECZNY

Rok VI — Warszawa, 22 października 1950 r. — Nr 42 (256)

Mikołaj ROSTWOROWSKI

POKÓJ NA ZIEMI

Pamiętam taki fragment jednej z zeszłorocznych kronik filmowych: przez salę udekorowaną flagami różnych narodów kłusuje ku mównicy, roztrącając łokciami zwartą masę ludzką, okrągły starszy pan. Osiągnąwszy wreszcie podium zaczyna coś z zapałem opowiadać, ale słuchacze nie pozwalają mu dokończyć i po chwili starszy pan już tylko śmieje się ogromnie uradowany i klaszcze w dłonie wraz z setkami całujących się i wiwatujących ludzi.

Z komentarza speakera dowiedziałem się, że wesoły starszy pan to głośny pisarz czeski Jan Drda. Wiadomość którą się wówczas dzielił z delegatami na Pierwszy Światowy Kongres Obrońców Pokoju dotyczyła kolejnego sukcesu Chińskiej Armii Ludowej.

×

Autor „Miasteczka na dłoni“ nie kończy swej opowieści o słonecznej Rukapani bezwyjściowym akcentem odjazdu żołnierzy na front. Równocześnie bowiem z relacją o tragedii świeżo zmobilizowanych, czytelnik znajdzie w epilogu książki — scenę narodzin dziecka.

Autor „Miasteczka na dłoni“ oklaskujący zwycięstwo wojsk Mao-Tse-tunga był tym samym Janem Drdą, który wiarę w nowego człowieka usiłował przeciwstawić widmu zniszczenia grożącego Rukapani. Zjadliwy komentator omawianego spektaklu („głoszą pokój a oklaskują sukcesy militarne“) był tym samym rozmówcą, który swego czasu z nieukrywanym entuzjazmem powtarzał mi wiadomość o rozpoczęciu seryjnej produkcji broni atomowej.

Dwa przykłady obrazujące dwa pozorne paradoksy. A przecież i Jan Drda i mój zjadliwy rozmówca zachowywali się konsekwentnie.

V3 — PACYFIZM

W epoce Oświęcimia i Hiroszimy integralny pacyfizm jako praktyczna *postawa* życiowa jest niemal równie trudny do upowszechnienia jak *ideologia* militaryzmu. Ogromna większość ludzkości zdaje sobie sprawę jakby dziś świat wyglądał gdyby Hitler napotkał w swym pochodzie samych pacyfistów. Ta sama większość przywita ze zrozumiałą rezerwą wszystkie argumenty propagujące krzepę i podbój.

Czy spostrzeżenia powyższe oznaczają pełne bankructwo obu, wydawało by się, tak odległych pojęć jak militaryzm i pacyfizm? Nie. Zmieniły się tylko ich role.

Militaryzmowi skompromitowanemu ideologicznie — sprzeczności świata kapitalistycznego zapewniły trwanie w postaci praktyki politycznej rządów „atlantyckich“. Pacyfizm, jak wiele znanych nam ideologii po prostu zmienił funkcję społeczną. W swych dosłownych zaleceniach niestosowany nigdy, na pewnym historycznym etapie, konkretnie rzecz biorąc po pierwszej wojnie światowej, *mógł* służyć postępowi tylko jako siła mobilizująca oburzenie ludzi prostych przeciw bezsensowi wojen toczonych w rodzinie mocarstw kapitalistycznych. Dziś gdy kapitalistyczne spory rodzinne zostały przytłumione do czasu „uporania się z niebezpieczeństwem“ rewolucji socjalistycznej — pacyfizmowi pozostaje już tylko jedna rola do spełnienia: *ma służyć podżegaczom jako ideologia na wynos.* Kiedyś podobną podróż odbywał liberalizm: nim stał się szyldem legalizującym ekonomiczne niewolnictwo, mobilizował postępowych mieszczan do walki o prawa człowieka...

Niewiara w możliwość pokojowego współżycia narodów nie jest przywilejem podżegaczy. W nieuniknioność wojen gotów jest wierzyć każdy, kto rzeczywistość społecznej dżungli utożsamia z przyrodzonym i naturalnym porządkiem rzeczy. Ale tylko rasowy podżegacz jest zainteresowany w *potęgowaniu* tej niewiary.

Odgrzebywany z lamusa zaśniedziałych doktryn pacyfizm jest dla agresora o tyle niegroźny, że nikt nie wie, jak się go w praktyce realizuje i o tyle przydatny, że jego kompromitację łatwo rzutować na wszelkie wysiłki, które dotyczą *realnego* zabezpieczenia pokoju.

PUNKT ODNIESIENIA

Propaganda ma szanse powodzenia, gdyż w pierwszym rzędzie jest obliczona na mentalność mieszczańską nawykłą do przydawania każdemu ideałowi cech luksusu.

Mieszczanin lubuje się we wzniosłych ideałach. Dokłada wszelkich starań żeby je uskrzydlić i całkowicie odizolować od brutalnej ziemskiej rzeczywistości. Świadomość tego, że są, że można je od czasu do czasu otrzepywać z kurzu i polerować, daje mu poczucie moralnej równowagi a zarazem pełną swobodę nie stosowania ich w życiu praktycznym. Ta swoista „pokora“ wobec ideału przybiera często postać gromkiego postulatu „nieszargania świętości“. W imię owej zasady oburzano się na zalecaną przez Piusa X codzienną Komunię św. wiernych, rozdzielano etykę od polityki lub usiłowano szukać gwarancji cnoty małżeńskiego pożycia w przedmałżeńskim wyżyciu się młodego człowieka. Z takiej właśnie filozofii *moralnego estetyzmu* kiełkowały w XX wieku konkurencyjne kierunki „humanistyczne“ pozwalające sytym pięknoduchom roztrząsać subtelne problemy swobodnego rozwoju „człowieka w ogóle“.

Sprawę pokoju potraktowano podobnie. W momencie gdy obóz socjalistyczny wystąpił z hasłem konkretnej walki o pokój — strona przeciwna uznała zawieszoną w bezdziejowej próżni ideę pacyfizmu za odpowiedni środek do torpedowania niemiłej dla siebie akcji.

TAKTYKA OBŁUDY

Jeżeli zadamy sobie trud ideologicznej analizy argumentów mających ośmieszyć i skompromitować śmiałków ważących się nadawać realny kształt odwiecznej tęsknocie ludzkości — spostrzeżemy, że podżegacze dają wyraz swemu świętemu oburzeniu właśnie i najczęściej w sloganach pacyfistycznych. Oczywiście każdy z nich protestowałby przeciw stosowaniu tego przymiotnika dla określenia ich postępowania. Rzecz nie została nigdy nazwana po imieniu. Szermierze pacyfistycznej ideologii nie podają adresu rupieciarni z której pochodzi nieszczerze zachwalany towar. Jednak obiektywny stan rzeczy mówi sam za siebie. Posłuchajmy tylko pokojowych wynurzeń mniej cynicznych od Churchilla zachodnich mężów stanu. Znajdziemy w nich subtelne analizy formalne faktów wyizolowanych ze swego przyczynowego podłoża i zastanawiającą dyskrecję na temat rzeczywistych, t. j. ekonomicznych, społecznych i psychologicznych źródeł grożącego konfliktu. O pokoju słyszy się tam często, lecz rzecz charakterystyczna o pokoju „jako takim“, o pokoju, który wynika spontanicznie, niemotywowany żadną realną przesłanką niczym Atena z głowy Zeusa.

I tu dopiero, na tym bezpiecznym od kontaktu z rzeczywistością terenie mentalność mieszczańska znajduje pole do popisu. Wystarczy prześledzić aktualne sprawozdania z posiedzeń komisji ONZ. Wystarczy pójść do kina z moim zjadliwym rozmówcą, klasycznym przedstawicielem typu podżegacza operującego pacyfistycznym argumentem.

IDEAŁ NIELUKSUSOWY

Dla ludzi, którzy koszmar ostatniej wojny starali się przeżyć świadomie — idea pokoju nie mogła pozostać przedmiotem nieziszczalnych tęsknot, intelektualnego flirtu czy moralnego luksusu. Podeptanie prawdy, wolności i sprawiedliwości nie dokonywało się w jakiejś abstrakcyjnej sferze czystych idei. Stempel z gipsu kładziono na ustach lokatorów domów czynszowych Towarowej i Żelaznej, niewola nazywała się Murnau, Pawiak, Treblinka i nie żadna mgławicowa emanacja sprawiedliwości słaniała się pod kopnięciami butów esesmańskich, ale czyjaś żywa matka lub siostra.

Na to, aby dostrzec, że zbrodnia przeciw ludzkości miała miejsce w konkretnych warunkach ziemskiego bytowania, nie trzeba było stać na gruncie doktryny materialistycznej. Wystarczało mieć oczy otwarte i myśleć, a wniosek narzucał się nieodmienny: *zło dziejące się na ziemi musi mieć także swoje własne, ziemskie przyczyny.* Skoro większość uczestników konfliktu nie jest zainteresowana w prowadzeniu wojen, wina za nie obciąża przede wszystkim ten system ludzkiego współżycia, który dopuszcza ich możliwość.

Dokonywana przez socjalizm druzgocąca krytyka sprzeczności ustroju kapitalistycznego, które determinują fakty zbrojnej agresji — trafia na grunt przygotowany. Prostym ludziom świata, doświadczonym ciężko przez wojnę nie grozi pokora wobec ideału. Znalezienie się na skraju przepaści wyzwala w nich drapieżny głód idei pokoju, przemożną wolę bycia z nią „na ty“. Zrozumieli oni, że pokój jest czymś więcej niż szczytnym hasłem lub choćby nawet oczywistym postulatem zdrowego rozsądku. Jest taką samą koniecznością życiową jak organiczne funkcje snu i oddychania.

KRYZYS PUSTOSŁOWIA

Gigantyczna kumulacja woli pokoju domagającej się realnego wcielenia pierwszy raz w historii świata ma możność występowania wespół z konkretną teorią wskazującą skuteczne metody likwidacji wiekowych kataklizmów. Jest to zjawisko nader groźne dla wszystkich sił zainteresowanych w utrzymaniu dotychczasowego systemu ludzkiego współżycia. Obrońcy starego porządku nie ośmielają się jednak podejmować dyskusji merytorycznej z argumentacją socjalistyczną, sprowadzającą problematykę wojny i pokoju do konkretnych zagadnień ustrojowych.

Jak wiemy, obniżenie wydatków na cele zbrojeniowe w systemie gospodarki planowej nie oznacza krachu gospodarczego. Przeciwnie, oznacza jedynie jeszcze większe nasilenie socjalistycznego budownictwa. Ale w ustroju gdzie fabryki czołgów i samolotów mogą być źródłem indywidualnych zysków, zaprzestanie produkcji wojennej pociąga za sobą w miliardy idące straty prywatnych akcjonariuszy przedsiębiorstw śmierci.

Ponieważ zaś portfele z akcjami są zazwyczaj jednocześnie ministerialnymi tekami i fakty wstydliwe należy osłaniać — strona przeciwna stosuje wypróbowaną taktykę złoczyńcy „łapaj złodzieja“ odwołuje się do celowo we własnym społeczeństwie gruntowanej psychozy zagrożenia.

Papierek lakmusowy, ilustrujący w sposób wyrazisty jak bardzo nieszczera jest ta metoda — to zwłaszcza *dobór argumentów* mających oddziaływać na wyobraźnie mas. Wszystkie one nie wychodzą ani o milimetr poza nieprzydatny nikomu szablon analizowanej już w tym artykule argumentacji pacyfistycznej, którą jak starałem się dowieść *niesposób posługiwać się z dobrą wiarą.* Ale mentalność mieszczańską łatwo z nią obłaskawić i co gorsza łatwo w ten sposób żerować na nieszczęściu ludzi tak straszliwie skrzywdzonych przez wojnę, że ogrom nędzy osobistej przesłonił im realistyczne widzenie spraw tego świata. Oni mają prawo nie odróżniać bliskich sercu każdego człowieka okruchów prawdy, tkwiących w idealistycznej formule pacyfizmu, od jego istotnej, dywersyjnej funkcji. Oni mają prawo nie wiedzieć, że najszlachetniejsza choćby *norma pozbawiona sankcji wykonawczej zapewnia złoczyńcy całkowitą swobodę ruchów i umacnia stan braku odpowiedzialności za zło, przed którym nic nie strzeże.*

BŁĘDNE NAWYKI

Uzasadniony liberalizm jaki winien miarkować surową ocenę nikłej odporności szczególnie przez los dotkniętych jednostek, nie może w żadnym wypadku dotyczyć nas, katolików, traktowanych jako pewna całość ideologiczna. Mam tu oczywiście na myśli katolików świeckich a nie Kościół, którego wkład w dzieło pokoju dokonuje się na drodze odrębnych, Kościołowi jedynie właściwych metod działania.

Zbyt wielu jeszcze się spotyka katolików świeckich, którzy do akcji światowego ruchu obrońców pokoju skłonni są przykładać kryteria typowe dla frazeologii pacyfistycznej. Mieszczańskie skażenie pokutujące ciągle na naszych konwencjach myślowych i w tym wypadku daje o sobie znać. Jest to zresztą nie tyle groźne dla aktualnego przebiegu akcji pokoju ile upokarzające dla nas samych.

Masowy udział katolików polskich w ruchu pokojowym to fakt stwierdzony, a zatem pozbawiający prawa do wysuwania pod adresem katolików zarzutu ulegania propagandzie podżegaczy. Zgoła co innego powinno obudzić naszą troskę i czujność. Myślę o sposobie moralnej i intelektualnej *motywacji* jaką się posługują katolicy, wchodząc i mobilizując innych do akcji na rzecz pokoju.

Zbyt często my absolutnie do tego nie uprawnieni posługujemy się w uzasadnieniu naszej działalności teologicznym pojęciem pokoju, które aczkolwiek ważne i wzniosłe.

(dokończenie na str. 2)

PO STRONIE SPRAWIEDLIWEJ I SŁUSZNEJ

Zwracamy często nasze oczy ku Francji. Czynimy to nie dla snobizmu, ale dla wysokich wartości, jakie przedstawiają rozpracowania ideowe i praktyczne osiągnięcia odrodzeńczego prądu w katolicyzmie francuskim. Z okresu ostatniego, mimo szeregu sprzeczności i wahań możemy wysnuć pewien bardzo krzepiący wniosek.

Przebija się coraz silniej poprzez wahania i sprzeczności tendencja do uczestnictwa w tym wszystkim co stanowi przejaw słusznego buntu klasy robotniczej przeciw upośledzającym ją warunkom i twardej walki o jej najżywotniejsze interesy.

Okazją do bardziej wyraźnego uzewnętrznienia się tej tendencji stał się we Francji ostatni okres strajków, a następnie — co już przekracza granice Francji i dotyczy również środowisk katolickich w innych krajach — konieczność zajęcia postawy wobec problemu wojny i pokoju.

Wypowiedzi dwóch biskupów, szereg listów pasterskich, dotyczących położenia rodzin robotniczych w okresie strajków, kwesty w kościołach na rzecz rodzin strajkujących i inne konkretne formy niesienia im pomocy — oto realne świadectwo bezpośredniego rozumienia potrzeb mas. Echo, jakim ta postawa odbiła się zarówno w konserwatywnych, jak i postępowych środowiskach katolickich wskazuje, że dobrze zrozumiano, iż stanowisko to było czymś daleko więcej, niż tylko okazaniem prostej ludzkiej litości na widok cierpienia. „Postawa ta wydaje się wprost skandaliczna wielu jednostkom — notuje kronikarz „Esprit" — które zupełnie pasują do atmosfery epoki, w której ks. biskup Dupanloup głosił tezę, że skasowanie nocnej pracy dzieci sprzeciwia się godnym pożałowania, tym niemniej realnym potrzebom ekonomicznym i prowadzi do katastrofy ekonomicznej kraju. Ludzie, którzy niegdyś gorąco oklaskiwali powyższą deklarację, bardzo głośno wycierają nos, kiedy z kazalnicy padają słowa listów pasterskich dotyczących strajków i pracowicie czytają swój mszał gdy mija ich taca, na którą zbiera się datki dla rodzin strajkujących". W świetle tej charakterystyki jasne jest, iż stanowisko solidarnej pomocy strajkującym ze strony świeckich katolików przypomniało wszystkim wiernym, że sprawiedliwość leży po stronie pokrzywdzonych.

Problematyka wojny i pokoju, którą tak wyraźnie uwypuklił Apel Sztokholmski i cała związana z nim akcja — stała się poważną okazją do dalszego zbliżenia ku zagadnieniom nurtującym masy. Sprawa wojna i pokój nie jest bowiem ani intelektualną igraszką, ani przesuwaniem papierowych chorągiewek na mapach wyszkolonych sztabowców. To — zagadnienie, które dotyczy w dzisiejszych warunkach każdego bez wyjątku człowieka i przenika do świadomości mas absolutnie nie mających ochoty występować w charakterze mięsa armatniego. Ruch obrony pokoju łącząc ludzi różnych przekonań wszedł w masy na podstawie tego właśnie prawa. Na bazie tego naturalnego i oczywistego stwierdzenia stał się on czynnikiem organizującym postawę najszerszych rzesz przeciwko tendenciom wojennym i planom militarnym. Uciekanie od problematyki przez ten ruch tak wyraźnie postawionej byłoby więc nie tylko zgłaszaniem swego desinteressement wobec palącego zagadnienia chwili, ale równocześnie ominięciem jednego z najżywotniejszych zagadnień, przed jakim te masy społeczne stoją.

Szereg objawów pozwala stwierdzić, że postępowe społecznie koła katolickie zachodniej Europy w dużym stopniu doceniały nie tylko moralne, ale i społeczne podłoże problematyki pokoju. Rzecz jasna, jest tu cały wachlarz poglądów. Pamiętając o tym, że słowo „katolik" nie oznacza określonej przynależności politycznej, lecz określony światopogląd i przynależność religijną — nie trudno to zrozumieć. Nas interesują tu konkretnie zajmowane w tych sprawach stanowiska tylko od tej strony, w jakiej stanowią one wyraz owego procesu zbliżania się do tendencji masowych.

Trzeba przede wszystkim przypomnieć, że katolicy są w sposób szczególny wystawieni na oddziaływanie histerycznej propagandy wojennej. Dla ściśle politycznych celów pragnie ona wygrywać spór światopoglądowy między chrześcijaństwem a marksizmem. Stąd przedstawia się wojnę jako militarną krucjatę antykomunistyczną. Katolik Mathews — minister amerykański — lansuje poglądy o tzw. wojnie prewencyjnej, przedstawiając ją jako tylko odmianę wojny obronnej. — „Dla zapewnienia pokoju — stwierdził on w swoim przemówieniu w Bostonie — trzeba nam będzie być może odwołać się do wojny. Nie czekajmy aż spadną bomby, lepiej zadajmy pierwsi cios".

Na tego rodzaju oświadczenie powstaje jednak w kołach katolickich znamienna reakcja. Cytowane wyżej przemówienie Mathewsa „Temoignage Chrétien" opatrzył niedwuznacznie negatywnym komentarzem, podchodząc doń właśnie jako do wypowiedzi amerykańskiego katolika. Inną niestety tylko bierną formą reakcji na propagandę militarystyczną jest lansowana teza o neutralności zachodniej Europy na wypadek wojny. Teza ta jest także przede wszystkim odpowiedzią na zagalopowane poglądy różnych Mathewsów. Jej głównym reprezentantem jest głośny działacz i filozof Etienne Gilson. Bierność tej postawy polega na tym, że odsuwa ona zajęcie stanowiska na okres konfliktu zamiast przejawić jakiś pozytywny udział w walce o wyeliminowanie zbrojnej awantury. W atmosferze niepokoju i napięcia szeroko dyskutowany problem neutralności świadczy jednak mimo tej podstawowej wady o tym, że zwolennicy wojny prewencyjnej nie mogą liczyć na dostateczną popularność swych haseł w odpowiedzialnych kołach katolików na Zachodzie.

O zrozumieniu wśród katolików zachodnich tego, iż Apel Sztokholmski był ważkim czynnikiem organizującym masy świadczą przede wszystkim dwa zjawiska. Pierwsze — to pośrednie poparcie jakie udzielił Apelowi Episkopat Francji w swym oświadczeniu potępiającym użycie broni atomowej. Drugim zjawiskiem mającym charakter bezpośredniego poparcia Apelu był ogłoszony przez 43 wybitnych działaczy katolickich „Manifest Chrześcijański" w sprawie pokoju. Manifest ten podpisały osoby zgrupowane w różnych postępowych środowiskach katolickich Francji, wśród nich postaci tak znane, jak: kanonik Hollande przełożony Mission de Paris, O. Deroches z „Economie et Humanisme", księża - robotnicy O. Chenu i O. Robert, Lacroix z „Esprit", O. Montuclard — twórca Jeunesse de l'Eglise, Montaron z „Temoignage Chrétien", członkowie „Chrétiens Progressistes" Mairoud, Mandouze i inni.

Autorzy Manifestu stanęli na gruncie solidarności z inicjatywą ruchu obrońców pokoju. Zajmując tego rodzaju stanowisko dali oni wyraz poglądowi, iż akceptacja tez sztokholmskich ruchu obrońców pokoju jest solidaryzowaniem się z tym, co przeniknęło do świadomości najszerszej bazy społecznej tego ruchu. Nie wyrzekając się w najmniejszym stopniu walki o własne ideały, nie tuszując sporu światopoglądowego z marksizmem uznali oni za słuszne być razem w walce o te sprawy, które mimo szeregu różnic są wspólne.

Wobec problematyki wojny i pokoju widzimy wśród katolików zachodnich także inicjatywy odrębne, działające poza światowym ruchem pokoju. We Włoszech redaktor naczelny katolickiego tygodnika „La Via" poseł Igino Giordani wezwał niedawno ministra Gonella, sekretarza Włoskiej Partii Chrześcijańsko-Demokratycznej, aby podjął inicjatywę Apelu do stronnictw chrześcijańsko- demokratycznych w sprawie powszechnego rozbrojenia. Giordani zaproponował, by wszystkie stronnictwa chrześcijańsko-demokratyczne będące u władzy w Europie, zdobyły się na odwagę i zmobilizowały całą energię dla spowodowania likwidacji rozdźwięków dzielących świat i uzyskanie rozbrojenia począwszy od zakazu użycia broni atomowej stopniowo aż do wykluczenia wszelkich środków śmiercionośnych w ogóle.

Treść apelu Giordaniego nie pozostawia żadnej wątpliwości co do swej słuszności. Gorzej jest jednakże z adresatem. Cóż bowiem reprezentuje partia ministra Gonella i premiera de Gasperi, do której zwraca się Giordani? Włoska chadecja rządząc od kilku lat dała liczne dowody wręcz zacofanego nastawienia. Nie przeprowadziwszy nawet połowicznych reform społecznych utrzymuje się u władzy w podminowanym wewnętrznospołecznymi sprzecznościami kraju wbrew radykalnym tendencjom ludowym. Politycznie ściśle związana z blokiem anglosaskim daje wyraz swej całkowitej niezdolności do jakiejkolwiek inicjatywy międzynarodowej o charakterze sprzecznym z wolą rządzących kół amerykańskich.

Nie przesądzamy sprawy. Gdyby włoska Partia Chrześcijańsko-Demokratyczna rzeczywiście przeprowadziła inicjatywę Giordaniego mimo zasadniczych różnic ideowych powitamy to na pewno z dużym uznaniem. Jednakże w świetle dotychczasowych oświadczeń płynących z działalności włoskiej chadecji możliwość taką trudno uznać za posiadającą szanse prawdopodobieństwa niespodziankę. Należałoby tylko życzyć, aby Igino Giordani i ludzie mu podobni, jeśli nie chcą, by ich inicjatywa skończyła swój żywot w koszu takiego czy innego ministra, szukali dróg jej realizacji bez względu na oddźwięk, jaki wywoła ona w rządzących kołach włoskiej Partii Chrześcijańsko-Demokratycznej. Giordani chcąc być konsekwentnym będzie musiał zrozumieć, że siłą, która jego inicjatywę jest zdolna przeprowadzić, są jedynie masy społeczne, że trzeba się do nich odwołać, ich potrzeby zrozumieć, z nimi się zgrać i na tej bazie szukać prawdziwie silnego zaplecza do skutecznego zreazlizowania swego żądania.

Poddając inicjatywę Giordaniego krytyce z powodu nie wzbudzającego zaufania adresata należy wyraźnie podkreślić, że samo jego wystąpienie jest zjawiskiem dodatnim, dowodzi wzrastającego poczucia odpowiedzialności za pokój. Chodzi tylko o skuteczność i jasne podejście do zagadnienia. Inicjatorzy takich akcji, jeśli chcą odpowiadać temu warunkowi muszą być gotowi do podania ręki i współdziałania z dotychczasowymi akcjami wszczętymi w obronie pokoju. Konkretnie — jasne postawienie sprawy — wymaga nie odizolowania się, ale gotowości do solidaryzowania się ze wspólnymi postulatami wysuwanymi przez Światowy Ruch Pokoju. Wymaga tego po prostu zrozumienie podłoża społecznego, na jakim ten ruch operuje, oraz zrozumienie faktu, że tylko połączenie wszystkich rzetelnych wysiłków zmierzających do zapobieżenia zbrojnej awanturze nada wspólnej akcji konieczną siłę i skuteczność.

Nie rozpatrywaliśmy tu merytorycznie ani problematu wojny i pokoju, ani zagadnienia strajków. Stosunek szeregu społecznie postępowych środowisk katolickich do tych zagadnień interesował nas tu tylko jako przejaw wspomnianego na początku procesu, którego kierunkową jest stałe zbliżanie się do tendencji masowych i solidarność z walką o ich słuszne prawa. Obserwujemy ten proces. Chcemy widzieć stałe jego powiększanie się świadczące o realnym kontakcie ideologicznych osiągnięć teoretycznych z konkretnymi procesami życia. Fakt, że proces taki zachodzi jest dla nas głeboko krzepiący.

Tadmaz

POKÓJ NA ZIEMI

(dokończenie ze str. 1-szej)

dotyczy sfery zagadnień właściwej jedynie kompetencji Kościoła. A przecież nie trzeba długo szukać żeby w podstawowym dla katolików *nakazie czynnej miłości bliźniego* znaleźć potężne zaplecze moralne dla akcji na rzecz pokoju. Jakżeż trudno jest nam się oduczyć traktowania prawd objawionych jako swego rodzaju felczerni, z której można dowolnie czerpać dowolnie modyfikowane recepty na każdą okazję.

Zamazywanie realistycznych konturów filozofii chrześcijańskiej na rzecz idealistycznego bełkotu, mieszanie zakresów odrębnych pojęć jedynie z tytułu ich terminologicznego pokrewieństwa, oto momenty pozbawiające nasz ruch znamion tego monolitu jakim stać się powinien.

SZANSA DOKUMENTACJI

Obserwatorowi udziału niektórych katolików świeckich w akcji na rzecz pokoju musi nasunąć się skojarzenie z tak rozpowszechnionym po wojnie, lecz jakże formalistycznie pojmowanym *antyfaszyzmem*. Uderza podobne *przeciwstawianie się złu jedynie w płaszczyźnie oderwanych spekulacji etycznych* bez sięgania do jego rzeczywistych przyczyn.

Otóż takie „apolityczne" traktowanie własnego udziału w ruchu pokojowym wyklucza możliwość *rozumienia* doniosłego sensu akcji której się służy i wystawia bardzo kiepskie świadectwo naszej dojrzałości światopoglądowej.

Idea pokoju na ziemi ma mobilizować wszystkich ludzi dobrej woli. Dlatego polityczność światowego ruchu pokoju nie oznacza jakiejś ekskluzywności światopoglądowej. **Dotyczy ona tylko i wyłącznie jednolitości metody, która warunkuje skuteczność akcji.** Ci, którzy swego podpisu pod Apelem Sztokholmskim nie łączą z równoczesnym pełnym przeżyciem tak rozumianej *politycznej celowości tego aktu*, mogą potem słusznie powątpiewać: „cóż z tego, że ja i inni chcemy pokoju, kiedy to od nas nie zależy..."

Niedostrzeganie *polityczności* ruchu obrońców pokoju, *która właśnie polega na tym, że piękna idea rozporządza konkretnymi środkami zapewniającymi jej wcielenie* — musi być poczytane owym jednostkom za objaw iście kurzej ślepoty. Podatni na nią niektórzy katolicy świeccy widocznie do tej pory nie potrafili się wyzwolić z pęt swoistego *spirytualizmu typu mieszczańskiego*, ustanawiającego przepaść między normą a jej stosowaniem.

Długi jest rejestr krzywd wyrządzonych naszemu światopoglądowi przez mieszczańskie nawyki pojęciowe i długo zapewne potrwa żmudna rewizja, jakiej trzeba dokonać celem oczyszczenia katolickiej myśli z wszystkich nalotów utrudniających jej adaptację do współczesności.

Katolicy znajdujący się w szeregach światowego ruchu obrońców pokoju ani na chwilę nie powinni zapominać, że gdzie jak gdzie ale właśnie tutaj. są szczególnie zobowiązani do dania wyraźnego świadectwa swojej prawdzie światopoglądowej. I nie rzekoma „apolityczność" ruchu, lecz fakt integralnego powiązania słusznego hasła z konkretną metodą jego realizacji winien stanowić merytoryczną pobudkę naszego zaangażowania. Nie wolno nam przeoczyć ważkiej sposobności dokumentacji, że katolickość nie kończy się na wzniosłych postulatach, że pojęcie *myśli wcielonej* to trzon katolickiej filozofii, która przecież jest *realizmem*.

ŚWIADOMOŚĆ W SŁUŻBIE POKOJU

Poparty najgłębszymi racjami realizmu chrześcijańskiego nasz udział w światowym ruchu obrońców pokoju prócz funkcji *samowychowawczej* i *apostolskiej*, prócz oczywistych *konsekwencji praktycznych* gwarantuje nadto katolikom polskim możność właściwej *orientacji* w wirze wydarzeń i szansę ich trafnej oceny. W katoliku przystępującym do akcji na rzecz pokoju w pełnym ideologicznym rynsztunku nie zrodzi się wątpliwość czy aby jego podpis pod Apelem Sztokholmskim nie jest tylko czczą deklaracją. Będzie on umiał rozróżnić między *odmiennymi funkcjami* jakie *w służbie jednemu celowi* spełnia ten podpis w zależności od miejsca gdzie się na niego trzeba powołać.

Dostrzeże przyczynowy związek między listą swego bloku kamienicznego a koniecznością konsolidacji narodu realizującego plan sześcioletni, który przewiduje instalację sieci elektrycznej w tymże bloku.

Zyska świadomość moralnego wsparcia jakiego udziela swym podpisem robotnik wielkiej zaoceanicznej fabryki broni, w momencie gdy zmienia on pociski w przyszłe niewypały.

Potrafi zdezorientowanym przez podżegacza wyjaśnić, że czeski humanista Jan Drda nie oklaskiwał tragicznego rozlewu krwi, ale w sukcesie Chin Ludowych witał *realną zapowiedź* takiej epoki, w której krew nie będzie przelewana.

Mikołaj Rostworowski

Zygmunt KUBIAK

ROZMYŚLANIA NAD AUGUSTYNEM

Augustynowe księgi „O Państwie Bożym“ wznoszą się przed nami na podobieństwo wielkiego boru i gotyckiej katedry. Ktokolwiek ośmieli się dziś wstąpić w ich progi, napotyka gąszcz problemów, wielkich koncepcji, śmiałych konstrukcji, różnolitych dygresji, subtelnych analiz i zażartych polemik, jednym słowem — cały ten wielki świat, jaki kłębił się przed niespokojnymi oczyma Doktora nad doktorami. Ale jednocześnie w tym niezmiernym bogactwie które zdaje się rozsadzać wszelkie systemy, — uważny czytelnik dojrzy niebawem pewne linie wytyczne, pewne ogniskowe idee, wokół których św. Augustyn skupił swoje rozmyślania nad sensem ludzkich dziejów. Augustyn, tytan myśli, pierwszy potężny historiozof*) w dziejach filozofii powszechnej, najwyższą swoją miarę dał w tym właśnie dziele, w tej — jak sam powiada — „rozprawie o zaczątku, pochodzie i należnych kresach dwóch państw; a mianowicie: ziemskiego i niebieskiego, o których już powiedzieliśmy, że w tym tu świecie, są one tymczasowo poplątane niejako ze sobą i pomieszane“. Biskup Hippony wytężył swój wzrok, aby ujrzeć źródło, kierunek i cel całej ludzkiej historii od stworzenia i grzechu Adama poprzez epokę pierwotną, rozwój uniwersalnych monarchii Wschodu i Zachodu, posłannictwo Izraela, Odkupienie i powstanie Kościoła, — aż do swoich własnych niespokojnych czasów. A potem zatopił wzrok w najdalszej przyszłości, w perspektywach eschatologicznych, rozświetlonych nieco proroctwami Ewangelii i Apokalipsy.

Czym są wszystkie historiozoficzne refleksje, zawarte w antycznej literaturze greckiej, wobec tej ogromnej koncepcji, która stała się jedną z najrealniejszych sił kształtujących przyszłe wieki? Prawdziwa filozofia historii zaczyna się od Augustyna.— „Rzec można, — pisze O. Daniélou — że współczesna myśl chrystianizmowi zawdzięcza ukucie kategorii podstawowych dla pojęcia historii. Pierwsza z nich dotyczy ważności *wydarzenia*. Wydarzenie nie jest zwykłym wypadkiem w porządku wiecznym. Jest jedyne nieodwracalne i bezwzględne. Wprowadza raz na zawsze nowy element... Drugą kategorią jest pojęcie „postępu“: historia — w pełnym sensie tego słowa — oznacza następstwo wydarzeń, które ku czemuś stopniowo zmierzają, które stanowią nieodwołalną realizację planu. Takie pojęcie historii przeciwstawia się koncepcjom katastroficznym, gnostyckim czy spenglerowskim, dla których *stawanie się* składa się z wydarzeń nie związanych ciągłością ani postępem“. Ten przełom w myśli wywołało chrześcijaństwo — zacytujmy jeszcze słowa francuskiego myśliciela — przez to, że greckim koncepcjom wiecznego nawrotu przeciwstawiało „wiarę w jedyną, nieodwracalną wartość faktu Wcielenia“.

Historia ludzka rozpoczęła się od pierwszego człowieka, a będzie miała swój koniec na Sądzie Ostatecznym. Między Stworzeniem a Sądem wznoszą się dwa wydarzenia, które są oczywiście daleko donioślejsze od wszystkich innych i z żadnymi innymi nie mogą być porównane: grzech Adama i Wcielenie Syna Bożego. Ale owa metafizyczna — że tak powiemy — substancjalność tych dwóch wydarzeń historycznych, udziela się w pewien sposób całej historii, nadając specyficzny sens całości ludzkich dziejów. I chrześcijanie wcześnie dokonali takiego uogólnienia. Wiele ich ku temu skłaniało. Przede wszystkim, historia Izraela dawała dużo do myślenia na temat metafizycznego sensu wydarzeń historycznych. Budził również zastanowienie fakt, że Wcielenie dokonało się w tej właśnie, a nie innej epoce, w prowincji powszechnego imperium, które zdawało się być opatrznościowym naczyniem dla rozwoju powszechnego Kościoła. Jeśli zaś filozof współczesny rozporządza znacznie lepszą znajomością historii, niż ludzie pierwszych wieków chrześcijaństwa, — może tym głębiej widzieć te powiązania transcendencji z imanencją, nad którymi zastanawiali się już prorocy Izraela. A skoro do istoty Objawienia zawartego w Piśmie Świętym należy w pewien sposób również jego sformułowanie pojęciowe (sugeruje to wyraźnie ostatnia Encyklika „Humani Generis“), to w takim razie historia kultury nie tylko hebrajskiej, ale również starożytnej greckiej, ukazuje się nam jako proces wytwarzania ludzkich form intelektualnych dla treści mającej przyjść spoza ludzkiego świata.

Na pytanie, czy historia ma jakiś sens, dla chrześcijan może być tylko jedna odpowiedź: tak. Każde wydarzenie historyczne ma jakieś miejsce w jednym wielkim dramacie ludzkości. Tylko ta jedność pozwala nam rozumieć historię.

I

Św. Augustyn jest nie tylko pierwszym wielkim, ale — jak dotąd — największym historiozofem chrześcijańskim. Jest to stwierdzenie smutne. Znaczy ono bowiem, że w czasach nowożytnych nie powstała katolicka koncepcja historii, która by mogła swoim formatem mierzyć się z Augustynowym dziełem, przewyższając je jednocześnie mądrością nowych przemyśleń i nowych doświadczeń. Brak takiej koncepcji odczuwa się od czasów Odrodzenia, gdyż Średniowieczne, począwszy od Ciemnych Wieków, a kończąc na tragicznym załamaniu XIV i XV stulecia, żyło w świetle nauki biskupa Hippony. Grzegorz I, Karol Wielki, Alfred Wielki, Grzegorz VII, Ludwik IX, — wszyscy oni nie czuli się nigdy ludźmi zagubionymi w historii, zawsze mieli przed oczyma potężną wizję, którą starali się na odcinku swojego czasu realizować. Wewnętrzne załamanie Średniowiecza i potężniejący ferment Renesansu (który początkowo polegał raczej na stawianiu nowych pytań, niż na posiadaniu jakichś nowych odpowiedzi), zachwiał koncepcją augustyńską, koncepcją Państwa Bożego realizowanego w sposób symboliczny już tu na ziemi. Od tego czasu chrześcijanie starali się sprostać nowym pytaniom, nowym problemom, ale dotąd nie odpowiedzieli na nie w sposób godny Augustyna. Nie rozdzierajmy jednak szat! — „De Civitate Dei“ powstało w nie byle jakiej epoce, w okresie potężnych przemian kulturowych, które podniosły „symbolizm“ historii do niezwykłego natężenia. Wszystko wskazuje na to, że dopiero nasza epoka może pod tym względem równać się z epoką biskupa Hippony. A więc, kto wie, czy wypracowanie nowej wielkiej filozofii historii nie jest właśnie najważniejszym zadaniem stojącym przed współczesną myślą chrześcijańską.

Jakie będą zasadnicze różnice między tą nową syntezą a dawną koncepcją augustyńską? Między nami a Augustynem leży reforma tomistyczna, z której katolicka myśl nowożytna tak długo nie umiała wyciągnąć pełnych konsekwencji. Wyciągnięcie tych konsekwencji oznacza, między innymi, mocne podkreślenie roli czynników materialnych (uwydatnianych przez realizm tomistyczny) w rozwoju dziejów ludzkich. Człowiek nie jest aniołem. O tym pamiętał również św. Augustyn, ale dopiero św. Tomasz powiedział nam w pełni, co to znaczy, że do natury ludzkiej należy dusza i ciało, że te dwa elementy połączone w substancjalną całość wpływają na siebie wzajemnie i warunkują się obustronnie. W nowym dziele „O Państwie Bożym“ duże znaczenie będą miały rozdziały na temat ekonomii. To pewne.

Z tym wiąże się drugie zagadnienie. Można powiedzieć, że cechą nowej syntezy musi być wzmocnienie „zmysłu socjologicznego“. Nie znaczy to, że Ojcowie i scholastycy nie mieli zrozumienia dla społecznej natury człowieka. Chodzi nam tylko o konieczność kładzenia większego nacisku na fakt, że życiem społecznym rządzą swoiste prawa, że nie można ich upraszczać na wzór indywidualnych problemów jednostki, że rozwój społeczeństwa zależny jest od procesów materialnych przekraczających wielokrotnie doświadczenie jednostki i dlatego do historii ludzkiej wkracza wiele elementów bezosobowych, których nie da się sprowadzić wprost do personalistycznych konfliktów. Inaczej mówiąc, musi być podkreślony fakt, że historia ludzka nie jest wyłącznie dramatem moralnym i że w kategoriach wyłącznie moralnych nie da się ona wystarczająco zinterpretować. W upadku cesarstwa rzymskiego na przykład, będziemy widzieli nie tyle realizację metafizycznej sprawiedliwości, ile raczej — działanie praw socjologicznych, praw ekonomicznych.

Czy nie kłóci się to z wyrażoną wyżej tezą o jedności historii? Nie. Wyjaśnienie znajdujemy w jeszcze jednej zdobyczy osiągniętej przez „po-augustyńską“, humanistyczną myśl katolicką: w tezie o relatywnej autonomii porządku doczesnego. Augustyn, a za nim większość myślicieli Średniowiecza, — wyobrażali sobie, że każdy proces historyczny nosi swój sens metafizyczny w samym sobie. Nowy humanizm chrześcijański wprowadził tu subtelne rozróżnienie: zjawiska historyczne oceniamy na ogół nie wprost w ich stosunku do Boga, ale w ich odniesieniu do człowieka, do jego losu moralnego kształtującego się wśród nich, a dopiero poprzez człowieka odnosimy je do Boga. Rozumiemy dziś, że cywilizacje i państwa nie są same w sobie symbolicznym obrazem boskich idei, ale mają tylko służyć człowiekowi, aby mógł on realizować ostateczny cel swojego życia. A ponieważ rozwój człowieka zależny jest w dużej mierze od warunków materialnych, więc za odgrywające rolę w metafizycznym „dramacie historii“ uznamy również te czynniki, które same w sobie nie są wartością moralną, ale do powstawania i rozwoju wartości stanowią konieczne podłoże.

II

Dla nowej chrześcijańskiej filozofii historii, podobnie jak dla starej koncepcji Augustyna, punktem wyjścia będą perspektywy otworzone przez naukę Kościoła, która opiera się na Objawieniu i na powszechnym doświadczeniu ludzkości. Również w naszych czasach pochylać się będą myśliciele nad księgami Biblii, poczynając od jedenastu pierwszych rozdziałów Genezy. Będą zestawiać treść Pisma Św. z wynikami szczegółowych badań historycznych i pozostawiając za sobą złudne, przejściowe fazy rzekomych konfliktów między różnymi źródłami prawdy, dojdą do nowych syntez rozszerzających wiedzę o człowieku, wiedzę o historii — w sposób, o jakim my może nie mamy jeszcze nawet wyobrażenia.

O czym mówi Biblia? Opisuje — zaraz po stworzeniu człowieka — jego pierwotne szczęście w Raju; wspomnienia tego błogosławionego świtu ludzkości błąkały się przez całą starożytność w mitologii wielu ludów, w opowieściach o przeróżnych „wiekach złotych“. Dalej Biblia mówi o upadku człowieka i o utracie Raju, i znów stwierdzić możemy, że świadomość upadku, świadomość degeneracji jest potężnym motywem całej starożytności i pada cieniem nawet na „słoneczną“ Grecję, psując humor beztroskim teoretykom wszechwładnej ewolucji. Magiczny ewolucjonizm zbankrutował przede wszystkim w dziedzinie historii religii, którą chciano zamknąć w schemacie: „od bożków do bogów, od bogów do Boga“, a tymczasem okazało się, że rzetelne badanie religii starożytnych wydobywa na wierzch również proces wręcz odwrotny; gdy w pierwotnych stadiach pewnych religii znaleziono o wiele wyższe i czystsze wyobrażenia metafizyczne niż w stadiach późniejszych, narzuciło się uczonym pytanie, czy te skarby odkrywane w mroku najpierwotniejszego życia nie są właśnie strzępami jedynego Objawienia danego kiedyś ludzkości wraz z życiem.

Biblijna nauka o grzechu Adama nie może być bezpośrednio potwierdzona przez badania historyczne, gdyż nasz wzrok nigdy o swoich własnych siłach nie sięgnie do tej niezmiernie odległej epoki. Ale tragizm dziejów ludzkich od najdawniejszej starożytności narzucał się człowiekowi jako fakt empiryczny i domagał się wyjaśnienia. Biblia tłumaczy nam, że właściwa historia, taka jaką my znamy, zaczęła się od upadku. Człowiek miał już wtedy za sobą szczęśliwą, wspaniałą przeszłość, a jednak musiał zaczynać niemal od początku, od najnędzniejszych warunków życia, aby przez ciężką pracę, w pocie czoła walcząc z oporem materii, podtrzymać jednak swoje zadanie „napełniania ziemi i zdobywania jej“. Taki początek dziejów ludzkich tłumaczy, skąd bierze się zarówno tragizm jak i wspaniałość historii, wyjaśnia, dlaczego zdobywcza wola postępu tak często splatała się z ciążącą świadomością upadku.

Bo ogólnej koncepcji postępu w interpretowaniu dziejów ludzkich, Biblia bynajmniej się nie sprzeciwia. Jeśli powrócimy jeszcze do pierwszych rozdziałów Genezy, zauważymy, że biblijny syntetyczny obraz pierwotnych dziejów ludzkości sugeruje taki ogólny schemat rozwoju cywilizacji, jaki z drugiej strony podsuwa nam prehistoria. Czytamy, że Abel jest pasterzem, a Kain rolnikiem, dopiero później spotykamy Tulbakaina „rzemieślnika wszelkiej roboty, od miedzi i żelaza“; potem Noe uczy się od Pana budowania okrętów, a po potopie sadzi winnicę; dalej czytamy o mężach, którzy budują miasta, a jedno z nich „było wielkie“; wreszcie — budowa wieży Babel, kiedy ludzie zaczęli „robić cegły i wypalać je ogniem“. — Oczywiście, ten fragment Genezy jest w swoim gatunku literackim daleki od nowoczesnego, czy choćby greckiego typu historiografii, chodzi nam tu — podkreślamy jeszcze raz — o ogólny schemat, o ogólną ewolucyjną tendencję wyrażoną w tym opisie, a nie o szukanie w nim konkretnych, szczegółowych danych, które należą przecież do kompetencji czysto ludzkiej, empirycznej nauki.

---

*) Termin „historiozofia“ — w większym stopniu niż „filozofia historii“ — kojarzy się dla pewnych ludzi z pojęciem jakiegoś historycznego „spirytyzmu“, co ma swoje źródło w kompromitacji mętnych spekulacji idealistycznych (por. pewni filozofowie polskiego mesjanizmu). Ponieważ jednak — jak słusznie powiada Ernest Hello — „wyrazom musi być wymierzona sprawiedliwość“, więc używamy terminów „historiozofia“ i „filozofia historii“ w ich istotnym, etymologicznym sensie: w znaczeniu nauki zajmującej się ogólnymi problemami historii.

Profesor Wacław Borowy

nie żyje

Dnia 16 października w godzinach rannych zmarł nagle w Warszawie dr. fil. prof. Uniwersytetu Wacław Borowy. W Zmarłym traci nauka polska jednego z najwybitniejszych twórców, młodzież akademicka — oddanego jej pedagoga, wszyscy — człowieka który całym swym życiem służył polskiej kulturze humanistycznej.

III

Zatrzymajmy się przez chwilę na problemie rozwoju materialnej cywilizacji, rozwoju tak bogato udokumentowanego przez badania archeologiczne. Jak wygląda „mechanizm" przemian technicznych, które tak głęboko przekształciły warunki ludzkiego życia — od wieku jaskiń do szczytów cywilizacji? — Nie możemy przyjąć idealistycznej koncepcji rozwoju cywilizacji, według której postęp techniczny ma zawsze bezpośrednie źródło w świadomej działalności ducha podporządkowującego sobie stopniowo materię w nieprzerwanym dążeniu do ideałów Dobra, Piękna i Prawdy; takie jednostronne ujęcie opiera się na błędnej, idealistycznej koncepcji człowieka, lekceważącej materialne elementy ludzkiej natury. Ale również odrzucić musimy koncepcję diametralnie przeciwną, która w interpretowaniu rozwoju cywilizacji daje zdecydowaną przewagę czynnikom materialnym: według tej koncepcji, nie tylko rozwój techniczny, ale nawet sama ludzka świadomość konstytuuje się w trakcie materialnej działalności człowieka przystosowującego się do warunków życia; interesujący wyraz takiemu stanowisku dał niedawno B. Farrington w głośnej książce „Greek Science", a teza jego nigdzie nie jest uwydatniona tak obrazowo, jak w zdaniu: „Być może, że pierwotny człowiek mówił bardzo nie do rzeczy; ale wszystko przemawia za tym, że działał bardzo do rzeczy".

Obu tym koncepcjom, myśl katolicka musi przeciwstawić gruntownie rozpracowaną teorię rozwoju cywilizacji, opartą na prawdzie o duchowo-materialnej naturze człowieka. Z jednej strony przypomni ona, że człowiek w swojej działalności jest w dużym stopniu uwarunkowany prawami materialnymi, które rządzą jego ciałem; co więcej — że w pewnych wypadkach czynniki materialne nawet determinują kierunek działalności człowieka; innymi słowy — myśl katolicka przeciwstawi idealistom przekonanie o relatywnym pierwszeństwie materii w pewnych ogniwach społecznego rozwoju. Z drugiej zaś strony, — Farringtonowskiej koncepcji materializmu przeciwstawi ona swoje przekonanie o ostatecznej przewadze ducha, jako bytu genetycznie i hierarchicznie pierwszego wobec materii, przeciwstawi swoją absolutną niewiarę w możliwość samorzutnego powstawania wyższego stopnia bytu z niższego, — zjawisk duchowych z materialnego podłoża; dyskutując na tle konkretnego materiału chrześcijanie przypomną, że u dna każdej cywilizacji, każdej akcji społecznej leży jakaś wizja świata, jakaś — choćby najprostsza — koncepcja stosunku człowieka do świata, która jest zasadniczym elementem działalności ludzkiej, tzn. działalności przekształcającej warunki materialne (a nie wyłącznie przystosowującej się do nich), innymi słowy — działalności tworzącej postęp.

Śledząc drogi rozwoju cywilizacji, tej dziwnej rzeczywistości powstającej tam, gdzie spotykają się — duch i materia, oddziaływując na siebie wzajemnie (a pierwotnym miejscem tego spotkania jest sam człowiek), — chrześcijanin nie będzie widział niczego uwłaczającego godności ludzkiej w stwierdzeniu daleko nawet idących uwarunkowań materialnych rozwoju kultury, ale wręcz przeciwnie — dojrzy w tym głęboką zbieżność z treścią Objawienia, z biblijną nauką o dziejach ludzkości, która — po utracie Raju — z wyroku Boga zaczęła przygotowywać się do Odkupienia, poprzez uzależnienie się od materii, poprzez mozolną, wieki wypełniającą, pracę materialną, pracę — twórczynię cywilizacji.

IV

Ale tu otwierają się natychmiast nowe zagadnienia. Epizod o wieży Babel przypomina nam, że ten rozwój cywilizacyjny nie musi się pokrywać z rozwojem moralnym; i jest to refleksja całkowicie potwierdzona przez empiryczne badanie. Biblia przypomina, że skutków skażenia ludzkiej natury na planie doczesnym nigdy nie da się w całości przezwyciężyć. Czy oznacza to jednak pesymizm? Nie, bo chociaż nawet przez wielowiekową pracę cywilizacyjną bardzo jest trudno zmienić samego człowieka, to jednak można wydatnie zmieniać społeczne warunki ludzkiego życia. Maritain pisze słusznie w „Humanisme intégral", że struktury społeczne mogą być w pewnym sensie lepsze od ludzi, którzy je tworzą, gdyż stając się zewnętrznymi wobec człowieka, mogą się w jakiś sposób uwalniać od skażenia ludzkiej natury (choć jednocześnie, będąc rzeczami, są w hierarchii istnienia o wiele mniej realne niż osoby).

Niezbędną podstawę do postępu społecznego stanowią przemiany ekonomiczne, przemiany techniczne. W katolickim realizmie można znaleźć głębokie uzasadnienie dla *relatywnego* determinizmu ekonomicznego, odkrytego przez nowożytną naukę o społeczeństwie, a wyrażającego się np. w stwierdzeniu, że niewolnictwo nie mogło być w dziedzinie społecznej zniesione, póki nie zaistniały określone ekonomiczne warunki dla powstania nowej, wyższej formacji społecznej. Nazywamy ten determinizm relatywnym, gdyż jest on ograniczony wieloma okolicznościami: w skali indywidualnej tym, że człowiek może jednak w swoim zakresie walczyć z panującym złem społecznym; w skali społecznej zaś tym, że po pierwsze — same przemiany techniczne nie są zsyłane przez Fatum, ale powstają przy udziale woli ludzkiej, a po drugie — wielkie wartości ideowe mogą w ogromnej mierze łagodzić zło społeczne, niemożliwe na danym etapie do zupełnego usunięcia (por. działalność dobroczynna i opiekuńcza Kościoła wobec niewolników w starożytności). Rzecz jasna, te same wartości ideowe przyśpieszają osiągnięcie tego progu w ewolucji społecznej, poza którym otwiera się nowa epoka, nowa formacja społeczna.

Mówiliśmy, że pozytywna ewolucja struktur społecznych nie musi pokrywać się z rozwojem moralnym, z takąż pozytywną ewolucją świadomości etycznej większości ludzi. Ale sprzeniewierzylibyśmy się starej prawdzie o „człowieku — stworzeniu społecznym", gdybyśmy zupełnie nie dostrzegali wpływu postępu społecznego na coraz czystszą atmosferę duchową, gdybyśmy nie widzieli powiązania rozwoju struktur z rozwojem świadomości społecznej i indywidualnej, gdybyśmy nie ujmowali dziejów kultury jako drogi ludzkości walczącej o prawdę, — a tę walkę widzieli tylko w treści każdego z osobna indywidualnego życia ludzkiego. Człowiek współczesny, nawet wtedy gdy sam nie jest lepszy od swojego przodka z epoki jaskiniowej, ma jednak więcej szans na zdobywanie prawdy w wielu dziedzinach życia, ma wieksze i wszechstronniejsze możliwości rozwoju.

Postęp świadomości moralnej (który trzeba pojmować ze wszystkimi poczynionymi wyżej zastrzeżeniami) potwierdzany jest przez rozwój kultury, rozwój nauki i sztuki, a przede wszystkim przez te kolejne etapy, w których ludzkość otrzymywała prawdy religii objawionej. Biblia mówi nam, jak Pan przygotowywał swój lud do odnowienia z nim przymierza. Wiemy, że Abraham nie zna jeszcze wielu prawd, które usłyszy Mojżesz, a nad świadomością ich obu góruje religia proroków, aby — po wzbogaceniu się nowymi prawdami ksiąg deuterokanonicznych — sama wreszcie pochyliła głowę przed słońcem Nowego Testamentu. Ten dynamiczny charakter Objawienia nie skończył się bynajmniej z ostatnią księgą Pisma Świętego, gdyż doktryna Kościoła ciągle się rozwija, ciągle najwyższy Autorytet wydobywa z Tradycji nowe prawdy i nowe aspekty prawd, i możemy nawet nie przeczuwać tych tajemnic, wobec których Żywy Głos Kościoła w przyszłości postawi ludzkość. Wszystko zaś wskazuje na to, że ten „rozwój w doktrynie" od Abrahama do naszych czasów jest przez Dawcę Objawienia dostosowywany do kolejnych etapów kulturalnego, filozoficznego rozwoju, przez jakie przechodzi kultura ludzka.

Na tym tle droga ludzkości po grzechu Adama ukazuje się nam w dialektyce podwójnego ruchu: z jednej strony Duch Prawdy w kolejnych etapach odnawia swoje przymierze z ludzkością, a z drugiej strony — ludzkość kształtując swój byt w świecie materii i ducha, przygotowuje się do przyjmowania tych objawień, aby również w doczesnym świecie odzyskiwać stopniowo cześć owoców Drzewa Żywota, poprzez życie coraz wyższe i pełniejsze.

V

W powyższych rozważaniach staraliśmy się dotknąć tych elementów nowej filozofii historii, które powinny ją różnić od syntezy augustyńskiej. Ogólnie powiedzieliśmy, że polegają one na wyciągnięciu konsekwencji z tomistycznego realizmu. Czy znaczy to jednak, że zostanie zaniedbana lub pomniejszona rola innych elementów, ściśle spirytualistycznych i nadprzyrodzonych? — Bynajmniej. Już sama nazwa „Doktora Anielskiego" — nadana właśnie Tomaszowi z Akwinu — w sposób niejako symboliczny przypomina o tym, że zarówno elementy naturalistyczne jak i nadprzyrodzone, zarówno materialistyczne jak i spirytualistyczne w perspektywie pełnego realizmu nigdy się ze sobą nie kłócą, zawsze układają się w harmonijną hierarchię, — dzięki której właśnie światopogląd katolicki osiąga taką rozległość i głębię, jaka jest absolutnie nieosiągalna dla wszelkich systemów partykularystycznych.

Jeżeli pewnym zjawiskom, które Augustyn zaliczał do bezpośrednich przejawów porządku nadprzyrodzonego, dajemy dziś interpretację naturalistyczną, — to oznacza to nie skurczenie zasięgu nadprzyrodzoności, ale — subtelniejsze i głębsze jej ujęcie. Postęp filozofii polega między innymi na wprowadzaniu coraz większej ilości rozróżnień i podziałów, na coraz pełniejszym widzeniu *wielopłaszczyznowości* świata. Tego typu rozróżnienia zachwiewają dawną syntezą filozoficzną i zmuszają do szukania nowej, wyższej, pełniejszej syntezy. W odniesieniu do interpretacji historii klasyczną „dystynkcją" myśli nowożytnej jest teza o relatywnej autonomii świata doczesnego, która — razem ze swoimi konsekwencjami (prawa ekonomiczne, prawa socjologiczne w interpretacji rozwoju dziejów) — nakazuje właśnie katolickiej filozofii historii walczyć o nową syntezę. Mówiliśmy już o tej sprawie na początku niniejszego artykułu.

A możemy tu jeszcze dodać uwagę, że tak jak ewolucyjna interpretacja rozwoju świata organicznego, poczętego w ostatniej instancji ze stwórczego aktu Boga, tym bardziej uwydatnia ogromną doniosłość specjalnej ingerencji przy stwarzaniu duszy ludzkiej, — podobnie naturalistyczna interpretacja wielu czynników historycznego rozwoju tym silniej podkreśla rolę istotnych, bezpośrednich ingerencji porządku nadprzyrodzonego w dziejach ludzkości. Chodzi tu przede wszystkim o Wcielenie Syna Bożego i dzieje Kościoła. A zasadniczym zagadnieniem będzie tu pytanie: w jaki sposób metafizyczny fakt Odkupienia zaznaczył się w historii doczesnej? Jak przebiegają w historii stosunki między tymi dwoma porządkami: przyrodzonym i — nadprzyrodzonym, który wkroczył do dziejów ludzkich w sposób zupełnie szczególny w osobie samego Boga? — W tym ostatnim pytaniu zawiera się jednocześnie cała zasadnicza problematyka istoty Kościoła. — Na czym polega historyczna skuteczność chrześcijaństwa? Jaki jest stosunek między indywidualną drogą każdego człowieka, a drogą całego Kościoła i całej ludzkości ku Sądowi Ostatecznemu? Czy można mówić o jakimś „zbawieniu" ludzkości (pojętej historycznie jako całość) — w sensie analogicznym (nie jednoznacznym) do pojęcia zbawienia indywidualnego?

Widzimy, że nasze „rozmyślania nad Augustynem", kończą się samymi pytaniami — i to właśnie w tej chwili, gdy doszliśmy do zagadnień najważniejszych, wobec których wszystkie poprzednie rozważania są jedynie wstępem. Ale przecież choćby najogólniejsze naszkicowanie perspektyw otworzonych przez te ogromne problematy, przekracza wielokrotnie zarówno ramy tego skromnego artykułu, jak i — możliwości jego autora.

Zygmunt Kubiak

KSIĄŻKA MULK RAJ ANANDA

Mulk Raj Anand — NIEDOTYKALNY, tł. B. Miga — Książnica Atlas, 1949.

Gdyby wzmianka ta była pisana dla gazety amerykańskiej, lub gdyby „Dziś i Jutro" używało sensacyjnych nagłówków, moglibym ją zatytułować — „Nieznany pisarz o tajemniczym kraju! — Hindus o Hindusach! — Nareszcie prawda o Indiach!".

I rzeczywiście byłoby w tym wiele prawdy. Autor jest zupełnie nieznany (błąd wydawnictwa — brak nawet wstępu lub noty objaśniającej) — temat także. Któż bowiem pisał nam dotychczas o tym kraju? Sławny Ruyard Kipling, który (jeśli pominiemy czarujące opowieści o przyrodzie indyjskiej) wyrażał artystycznie ideologię „Westward Ho", imperialista, traktujący Hindusów jako tło dla działalności potężnego białego — oficera czy urzędnika Imperium. Podróżnicy, dający mniej lub więcej barwne, lepsze lub gorsze sprawozdania o jogach, świątyniach, dżungli, fakirach i hotelu „Splendid" w Kalkucie. A wreszcie — w najgorszym wypadku — Marczyńscy wszelkiego rodzaju, rozpisujący się o krwawych wyznawcach niemniej krwawego Sziwy, łowcach głów, sekcie Thugów-dusicieli itd. Tymczasem mamy przed sobą książkę, która porusza naczelny problem społeczny dzisiejszych Indii — problem kastowości, problem „niedotykalnych", nieczystych pariasów. Książkę zresztą nie najnowszą. Data — październik 1933 — wskazuje, że pisana była w okresie przełomowym — już w okresie budzenia się świadomości narodowej i społecznej Hindusów, w okresie rozkwitu idei Gandhiego — ale równocześnie jeszcze w czasie panowania brytyjskiego, kiedy Anglia nie chciała opuścić „perły korony angielskiej" i kiedy jej król nosił jeszcze tytuł cesarza Indii. Zmiana nastąpiła dopiero w czternaście lat później.

Treść — to jeden dzień młodego pariasa, zamiatacza ulic i jego — używając dzisiejszego wyrażenia — budzenia się świadomości społecznej.

Bakha i jego rodzina — ojciec (naczelny zamiatacz), brat i siostra — żyją właściwie w nędzy. Czasem tylko dostaną rzucony z pogardą kawałek placka czy mięsa — za to od wielu pokoleń sprzątają latryny i zamiatają ulice. Ale Bakha nie czuje tej nędzy — jest młody, zdrowy, a jedyne jego marzenie to mundur angielski, tanie papierosy i kij hokejowy — jednym słowem „wyglądać na Anglika". Ale Bakha buntować się będzie przeciw czemu innemu — przeciw pogardzie jaką jest otaczany i krzywdzie jakiej doznaje niesłusznie, pozbawiony możności obrony. Dostaje w twarz od kupca, którego przypadkiem dotknął, zostaje zwymyślany przez jakąś gospodynię. Ojciec — bezwolny parias — uważa, że tak być musi i ma dla Bakhy tylko słowa wymyślania. Bakha, zgnębiony doznanymi krzywdami, spotyka przypadkiem kapelana Armii Zbawienia. Doskonały, zdawałoby się, moment do nawrócenia Hindusa. Ale Bakha zostaje zasypany hymnami i modlitwami, których nie może zrozumieć. „Nie wiele rozumiał z tego, co mu kapelan tłumaczył. Nie podobało mu się, że go uważa za grzesznika. Nie pamiętał, żeby popełnił jakiś grzech. Miałby wyznawać swoje grzechy? Co to znaczy? Czyżby sahib chciał wydostać od niego jakieś sekretne wiadomości?" Bakha zawleka się na wielki wiec Gandhiego. Człowiek ten zdołał swoją wielką ideą uzdrowienia społecznego i uwolnienia politycznego porwać miliony swych wyznawców zwykle skłóconych, podzielonych na wrogie sekty i niezmieszalne kasty. Gandhi wskazał im cel, którego nie mieli. „Zdawało się, że depcząc po zielonej trawie i kwiatach, depczą po samych sobie, po tym, co zaczynało im być niemiłe, wstrętne i od czego pragnęli uciec. A ucieczką tą był Gandhi".

Tu, wśród wielotysięcznego tłumu nie istniała bariera kastowości. „Gandhi mógł ich połączyć naprawdę. On jeden. Bakha czekał na Gandhiego". Może być kwestią sporną, czy linia polityczna Mahatmy była słuszna, czy jego program ekonomiczny powrotu do gospodarki prymitywnej był zdrowy i wykonalny, ale jest rzeczą niewątpliwą wielkość jego idei zbratania i społecznego zrównania Hindusów — jego idei zniesienia „niedotykalnych".

Książka Mulk Raj Ananda nie jest pesymistyczna, mimo, że przez cztery piąte jej objętości spotykamy się z krzywdą, nędzą i nieszczęściem ludzkim. Nie jest pesymistyczna, gdyż pozwala wierzyć w realizację wielkich idei Mahatmy Gandhiego. Nie jest pesymistyczna, gdyż Bakha kierując się o zachodzie słońca ku domowi zaczyna rozumieć stare przysłowie hinduskie — „Weź oracza od pługa, zmyj z niego brud, a będzie zdolny rządzić królestwem".

J. St.

Władysław ŻEGOCKI

Więcej takich świadectw

Wydana przez Instytut Wydawniczy „PAX" książka Pierre Debray'a — „Powrót katolika z Z. S. R. R.", należy do tych małych i niepozornych, zdawałoby się broszurek, których szanujący się czytelnik nie powinien brać do ręki. W rzeczywistości jest wręcz przeciwnie i należałoby potraktować jako intelektualnego snoba tego kogo by zniechęciły rozmiary tego dziełka. Sam tytuł bowiem — „Powrót katolika z ZSRR" zapowiada problematykę tak oryginalną i rzadko spotykaną, że myślący człowiek, bez względu na to czy katolik, czy nie, powinien się z jej treścią zapoznać. Powinien to uczynić choćby przez najzwyklejszą ciekawość, jeśli już nie przez poczucie konieczności wzbogacenia swych własnych doświadczeń w zakresie problematyki — „katolik a Związek Radziecki".

WYZNANIA MŁODEGO INTELIGENTA

Czuję pewną osobistą pretensję do autora przedmowy, który, na wstępie do głębokich i trafnych komentarzy do dziełka Debray'a pisze: „Nic nie wiemy o Piotrze Debray". Nie wiemy nic? Cóż właściwie pragniemy o nim więcej wiedzieć, niż to, co sam o sobie, z brutalną, bezwzględną szczerością napisał. Zapewne nie wiemy ani gdzie i kiedy się urodził, czym był jego ojciec, czy jest żonaty i czy ma dzieci. Nie mniej jednak znajdziemy w pierwszych rozdziałach tej książki frapujące żarliwością neofity wyznanie, opisujące drogi, jakimi krążyło sumienie i ideowa świadomość autora, szukającego prawdy.

I znowóż, pewien typ czytelnika, któremu imponują tylko postacie zwarte, jak gdyby z jednej bryły stworzone, może wzruszy ramionami nad losami człowieka, który przyznaje się szczerze, że wśród błędów i własnych małostek, zagubiony w społeczeństwie w stanie wewnętrznego rozkładu szukał celów, którym by mógł służyć z pełnym oddaniem, z pełną wiarą.

Pierre Debray nie jest bynajmniej osamotniony wśród tych trudności. Nie potrzebujemy szukać daleko na zachodzie. Iluż było w Polsce inteligentów, którzy szukali drogi ku ideowości. Iluż wśród nas było takich, którzy błądzili, dostrzegając ideały tam, gdzie doświadczenie wykazało tylko frazesy, lub co gorsza — koncepcje godne potępienia. Mimo, że lata przedwojenne i wojenne dowiodły jak płytkie i złudne były różne modne i rozpowszechnione „ideologie", mimo, że codzienna praktyka każe nam ostrzegać, iż katolicyzm bywał i jest często w Polsce bardziej odziedziczonym obyczajem niż przeżyta i konsekwentna służba Bogu i Jego przykazaniom — zbyt wielu ludzi do dziś dnia traktuje ideową postawę jako coś, co przychodzi samo przez się, nie wymaga przemyśleń i rewizji. „Ja nie zmieniłem poglądów" — oto dumne i samochwalcze wyznanie ludzi, którzy wolą tkwić w błędach, wyznawać poglądy urojone lub wręcz szkodliwe, byle by się nie przyznać do błędów, byleby nie potrzebować korygować własnej postawy, własnych przekonań.

Debray najdalszy jest od tej pustej zarozumiałości, od wszelkiego zakłamania. Opisuje dzieje swych błędów i rozczarowań, by dać świadectwo prawdzie, że trudno jest być człowiekiem uczciwym i prostolinijnym temu, kto się wychował w mieszczańskiej atmosferze intelektualnego snobizmu i pogardy dla oczywistości.

„Sądzę, że nie oszczędzam siebie zupełnie. Być może, zastrzega się Debray, znajdą się tacy, którzy zechcą to wyzyskać przeciwko sprawie, której pragnę służyć. Należy zawsze liczyć się ze złą wolą i głupotą... Biorę więc na siebie ryzyko, że zostanę wyszydzony, ale mam nadzieję, że zdołam może pomóc w odnalezieniu własnej drogi paru młodym ludziom, zagubionym wśród bagien, które sam przebyłem."

Więc „Confessiones" — znana, bodajże najbardziej wartościowa forma apostolatu. Dla katolików stanowi ona wyraz postawy najbardziej chrześcijańskiej wobec prawdy i wobec bliźniego.

Debray ma z czego się spowiadać. Długo tkwił w pełnej, klasycznej atmosferze mieszczaństwa. Pociągał go faszyzm, mierził „bolszewizm". Dopiero kompromitacja faszyzmu w czasie wojny doprowadziła go w szeregi francuskiego Ruchu Oporu. Poczuł się komunistą, lecz komunizm jego był, tak jak i on sam „pozbawiony treści, czysto werbalny, fałszywie liryczny". Do katolicyzmu doszedł na drodze sprzeciwu w stosunku do wolterianizmu swego mieszczańskiego środowiska. Lecz jego pierwotny katolicyzm był tak samo płytki, jak jego komunizm. Dla osłonięcia swej duchowej pustki — zaczął ogłsić ideologie sprzeczności i paradoksów. W imię „doktryny" oparł swą działalność o najbardziej reakcyjne środowisko katolickie, wydające tygodnik „La France Catholique".

Tę błogą, intelektualistyczną ideowość przełamał jednak napór faktów. We Francji działy się rzeczy, które domagały się reakcji uczciwych sumień. Debray był uczciwym, choć zagubionym człowiekiem. Sprawa Krawczenki, proces zakłamania, hipokryzji i ślepej nienawiści wstrząsnął nim do głębi. Jako Francuz znający dzieje swego narodu zrozumiał, że tak jak ongiś przy sprawie Dreyfussa — chodzi o coś więcej niż o wyrok na człowieka. Chodziło o ukazanie społeczeństwu mechanizmu, dzięki któremu garstka cyników może panować nad sumieniem, nad reakcjami, nad świadomością mas. „Jeden wzgląd wziął górę — nie chciałem, aby komuniści mogli myśleć, że chrześcijanin cofa się przed prawdą". Poczucie obowiązku szukania prawdy, prawdy rzeczywistej, nie urojonej, prawdy takiej, jaka jest, a nie prawdy najwygodniejszej — pokierowało dalszą ewolucją autora. Mamy prawo sądzić, iż, jeśli wytrwa ona na tej drodze — stanie się Debray pełnowartościowym chrześcijaninem, pełnowartościowym myślicielem i działaczem. Z takiej bowiem właśnie gliny wyrastają postacie twórcze i głębokie. Ludzie świadomi swych słabości, świadomi ogromu zadań, które przed nimi stały — tworzyli dzieła piękne i trwałe.

„Jest zupełnie oczywiste, kończy swe wywody Debray, że nie wybieramy drogi łatwej, ale musimy ufać jak dzieci w łaskę, której Bóg nie odmawia nigdy tym, którzy o nią proszą.

Módlmy się więc i walczmy."

Ze słów tych przebija najprawdziwszy katolicyzm — świadectwo pełnej uczciwości intencji autora.

NIE ŁATWO BYĆ CZŁOWIEKIEM POSTĘPOWYM

Z przyzwyczajenia patrzymy się na francuskie społeczne środowiska katolickie jako na siły zwarte, mocne i kroczące bez błądzenia po drogach społecznego postępu.

Debray, w pobieżnym szkicu, odsłania przed nami niepewności i bezradności, w których tkwią liczne w zasadzie najuczciwsze umysły. Przez rozdziałki jego książki przewija się dyskretną nicią stale kontynuowany dialog między autorem, a w jakiejś mierze bliskiemi mu katolickiemi środowiskami francuskiemi. Nie zwraca się już wprawdzie Debray do redaktora reakcyjnej „La France catholique", ostro potępia on próby osłonięcia prawicowych, konserwatywnych środowisk chrześcijańskich o brzmiącą frazeologię. Nie mniej, czasem z żalem i z goryczą, czasem wydaje mi się z rozdrażnieniem człowieka, który wiele przecierpiał — przemawia Debray do redaktorów bliskiego mu niegdyś „Temoignage Chrétien", do grupy „Esprit". Czegóż chce on od Ojca Chaillet, od Baboulène, Mounier, Domenach? Debray woła do nich własnymi słowami Mouniera „chrześcijanie — wyzwólcie się!"

Wokół niezależnych, uczciwie myślących, odważniejszych środowisk katolickich na zachodzie rozsnuwa się tajemna, niewidoczna sieć. Świat burżuazyjny, świat kapitalistyczny, w walce o własne istnienie, dąży wszelkiemi środkami do ukrycia prawdy o dziejących się przemianach. Ośrodki światowego kapitalizmu panują nad prasą, nad radiem, nad informacją, przy pomocy pieniądza panują nad niejedną, zda się najbardziej niezależną i uczciwą inicjatywą. Po cichu i z ukrycia zniekształcają odbicie rzeczywistości, miażdżą w zarodku grożące im ruchy i jednostki. W chwili procesu Krawczenki ksiądz Chaillet, szczery w czterech ścianach własnego gabinetu — cofa się przed skandalem i pośrednio osłania oszczerców, broni zakłamania. „Esprit" broni reżimu Tita, gdyż wydaje mu się, że tą drogą można „być lewicowym", a wykręcić się przed trudnym wyborem między światem socjalizmu a światem kapitalizmu. W rzeczywistości, redaktorzy „Esprit" nie uświadamiali sobie jak perfidna była zasadzka, jak cyniczna była mistyfikacja polegająca na utrzymywaniu przez polityków z Wall Street lewicowego rezerwatu „titowskiego komunizmu", sprowadzającego na bezpieczne, ślepe tory lewicowe tendencje niektórych, oderwanych od proletariackiej rzeczywistości, francuskich środowisk.

Nie można być dobrym katolikiem, opierając swe życie tylko o teoretycznie wyrażone prawdy wiary chrześcijańskiej. Trzeba umieć je stosować w codziennym życiu. Trzeba znać to życie, jego zakamarki i jego pułapki. Katolickie środowiska postępowe z największym trudem przebijają sobie drogę ku prawdzie poprzez gęstą zasłonę złudzeń i zakłamań, jakie rozsiewa wokół siebie współczesne społeczeństwo burżuazyjne.

Jeden z redaktorów tegoż samego „Temoignage Chrétien" Dubois-Dumée rzucał w niedawnym czasie na łamach swego pisma tragiczne, rozpaczliwe ostrzeżenie — „Perir ou pourir" — zginąć czy zgnić? Oto perspektywy, jakie dostrzegał przed prasą katolicką. Albo poddać się dyktatowi propagandy amerykańskiej finansjery, albo ulec ich przemożnej presji materialnej. Prasa francuska żyje, twierdził on, w atmosferze ustawicznego szantażu. Wszechpotężne koncerny, monopolizujące tak informacje, kolportaż, jak i bezwolną część opinii publicznej mogą wykończyć każdy ośrodek, który by śmiał się na ich gniew narazić. Stąd chwiejność, ostrożność sformułowań, stąd pewna nieśmiałość i bezradność niektórych katolickich środowisk bardziej postępowych, gdy przychodzi się mierzyć z naprawdę niebezpieczną problematyką.

Debray zna aż nadto dobrze kulisy tej ukrytej i zażartej walki o prawo do prawdy — tym żarliwsza i bardziej namiętna jest jego rozmowa z tymi, którzy, jego zdaniem, przejawiają oznaki słabości w tym tragicznym pojedynku.

NAJGROŹNIEJSZA TAJEMNICA

Debray pojechał do Związku Radzieckiego. Przebywał w nim tylko przez trzy tygodnie. Przyjechał obarczony bagażem świadomych i nieświadomych kompleksów, które wokół pojęcia „bolszewizm" hodowały opinie mieszczańskie. Świadectwo Debraya trzeba wziąć takie, jakie ono jest. Migawkę niepełną, reakcję człowieka poznającego, nie zaś znającego Związek Radziecki. Książka Debray nie jest studium o Związku Radzieckim. Tysiące zagadnień najbardziej istotnych nie były przez niego nie tylko omówione, ale nawet zauważone. Debray opisuje swój proces p o z n a w a n i a Związku Radzieckiego. W tym tkwi właśnie wartość jego pracy.

Zagadnienie najistotniejsze właśnie dla środowisk katolickich. Już nie tylko przez wzgląd na nakaz uczciwości osobistego myślenia, lecz przez wzgląd na odpowiedzialność za własną postawę w stosunku do rzeczywistości od chrześcijaństwa w założeniach różnej — konieczność sumiennego przeanalizowania wszystkich przesłanek katolickiej oceny Związku Radzieckiego — rzuca się w oczy.

Książka Debraya zmusza do przypomnienia pewnych faktów. Środowiska katolickie wychowały się w atmosferze potwornej, nieprzebierającej w środki nagonki świata kapitalistycznego na Związek Radziecki w czasach od 1918 do 1941 roku. Nieprzeliczona ilość książek, filmów, opowieści przedstawiła Rewolucję Październikową jako jeden nieprzerwany stek dzikich zbrodni popełnionych na niewinnej, najlepszej w świecie — elicie społecznej Rosji carskiej. Głosy krytyczne, jakże nieliczne wśród katolików, tonęły w morzu wszechpotężnej propagandy anty-radzieckiej. Ale to tylko fragment większej całości.

Z czasów dzieciństwa pamiętam ukazujące się książki obrazkowe d l a d z i e c i, poświęcone wyłącznie propagandzie zohydzającej w sposób najbardziej bezwzględny przemiany społeczne w ZSRR. Jedna z nich opisywała dzieje małego, dzielnego chłopca, który znalazł się w Rosji i na każdej dosłownie stronicy napotykał się na ludzi-potwory, na świat zbrodniarzy, obłąkanych, zbydlęciałych istot na każdym kroku czyhających na jego dziecięce życie. Była to książka, przez swą oryginalność wielce popularna wśród dzieci rodzin „wyższych sfer". Bardzo niedawno temu, przerzucając karty najzwyklejszej w świecie przedwojennej powieści „sensacyjnej", takiej, którą się brało „w podróż", albo „do poduszki" — znalazłem niespodziewanie nić wiążące głównego, trapionego przez mądrego detektywa, zbrodniarza — z „tajemniczym i ponurym światem bolszewizmu". Oczywiście — powieść kryminalna nie miała, skądże znowu, żadnych politycznych tendencji! „Czysta" liteartura rozrywkowa...

Powiedzmy sobie szczerze, że świat chrześcijański ponosi swą część odpowiedzialności za to, że godził się w milczeniu na najpotworniejsze chyba zakłamanie zbiorowe, jakie zna współczesność.

Związana z pojęciami świata mieszczańskiego część katolickiej opinii publicznej była do eksperymentu radzieckiego nastawiona negatywnie. To rzecz oczywista. Fakt, że u podłoża tego gigantycznego dzieła leżały zasady świadomie i publicznie abstrahujące od założeń doktrynalnych chrześcijaństwa nie mógł nie niepokoić. Jakakolwiek była jednak katolicka ocena marksistowskich założeń radzieckiej rzeczywistości, nic nie zwalniało katolików od obowiązku sumiennego zapoznania się z niezwykle bogatym stanem faktycznym tego dwudziestolecia. Zadanie to zostało spełnione w minimalnej tylko mierze. Debray miał odwagę w jakimś procencie to zaniedbanie odrabiać.

CI LUDZIE WIERZĄ W POKÓJ

Cóż sądzić o osiągnięciach Debray w tej dziedzinie. Są zapewne bardzo skromne. Autor nie był, to się rzuca w oczy, przygotowany dla ogarnięcia w tak krótkim czasie ogromu problematyki Związku Radzieckiego. Sądzić wolno, że przedstawione przez niego fragmentaryczne spostrzeżenia nie zadowolą ani wymogów prawdziwych komunistów, ani zainteresowań poważniejszych katolików. Sam obraz społeczeństwa radzieckiego, jego zupełnie własnej kultury, jego nowych obyczajów — jest powierzchowny. Cały świat niezmiernie ważnych własnych pojęć marksistowskich i ich odbicia w rzeczywistości Związku Radzieckiego — ne znalazł choćby trochę pogłębionego odbicia.

Jedno jednak przebija najwyraźniej poprzez obserwacje autora — jego prawdziwie humanistyczna, uczciwa postawa wobec nowego, radzieckiego człowieka. Debray oddaje zasłużony hołd społeczeństwu, które wytrwale, z poświęceniem, z zapałem, z żelazną wolą buduje sobie lepszą przyszłość, a w dziele tym kieruje się ambicją, by dać innym ludom wzór do naśladowania. Poprzez migawki Debray'a przebija świadomość, iż machina propagandowa świata kapitalistycznego próbuje ukryć przed sumieniem świata ogrom ofiar poniesionych przez narody Związku Radzieckiego w walce o obronę w s p ó l n y c h interesów całej ludzkości. Siedemnaście milionów zabitych podczas wojny, d w a d z i e ś c i a milionów sierot, siedemdziesiąt jeden tysięcy zniszczonych miast i miasteczek — to liczby przekraczające zasięg wyobraźni ludzkiej. To prawda nie do objęcia rozmiarem nieszczęść, które się w tych liczbach kryją. W imię tych samych choćby tylko liczb daje Debray nieodparte świadectwo nieugiętej, pełnej woli pokoju ze strony najszerszych mas społeczeństwa radzieckiego. „Ci ludzie wierzą w pokój" woła on na cały głos!

Jest też napewno w tym pewna zasługa Debray'a, że dziś odważył się odezwać katolicki myśliciel i uczony Etiene Gilson w obronie pokojowych intencji Związku Radzieckiego — „Rosja jest w tej chwili zaangażowana w olbrzymie prace ekonomiczne. Od ich powodzenia czy niepowodzenia zależy przyszłość, z czego sobie Rosja zdaje doskonale sprawę. Wie ona również, że wojna, nawet zwycięska byłaby dla powodzenia tych prac niebezpieczna... Rewolucja radziecka nie jest więc zakończona, toczy się ona wciąż i najważniejszym zadaniem rządu radzieckiego jest szczęśliwe doprowadzenie jej do końca. Zadanie to jest tak sprzeczne z planami wojennymi, że kwestjonowanie pokojowych tendencji radzieckich jest oczywistym nonsensem".

Nonsens ten stanowi jednak dziś najważniejszą przygrywkę militarystycznej propagandy, a wytwarzanej przez nią psychozie ulegają nieraz i odpowiedzialne katolickie ośrodki. Rację ma też Debray, gdy stwierdza, że „Mówienie prawdy o ZSRR jest najlepszą bronią narodów w walce o pokój. Nie można jednocześnie szkalować tego kraju i wyobrażać sobie, że prowadzi się walkę przeciwko zwolennikom wojny".

WIĘCEJ KATOLICKICH ŚWIADECTW

Podając z niezaprzeczalną wewnętrzną uczciwością dostrzeżoną prawdę o Związku Radzieckim — „Powrót katolika z ZSRR" posiada swą wartość w pierwszym rzędzie jako dokument wskazujący drogę człowieka ku prawdzie. Fragmentarycznie tylko staje się dokumentem o Związku Radzieckim.

Proces ideowego dojrzewania autora nie jest zakończony. Postawa jego ujawnia jeszcze różne słabości, niepewności, niekonsekwencje. Z najlepszą uczciwością i dobrą wolą próbując określić w swej pracy zagadnienie najważniejsze — płaszczyzn stykania się rzeczywistości radzieckiej i chrześcijańskiej — Debray musi, czując swe słabości światopoglądowe, zatrzymywać się na sformułowaniach generalnych. Praktycznie od sedna problematyki nie dociera, zastrzega się jednak, że brak mu było dostatecznego materiału informacyjnego.

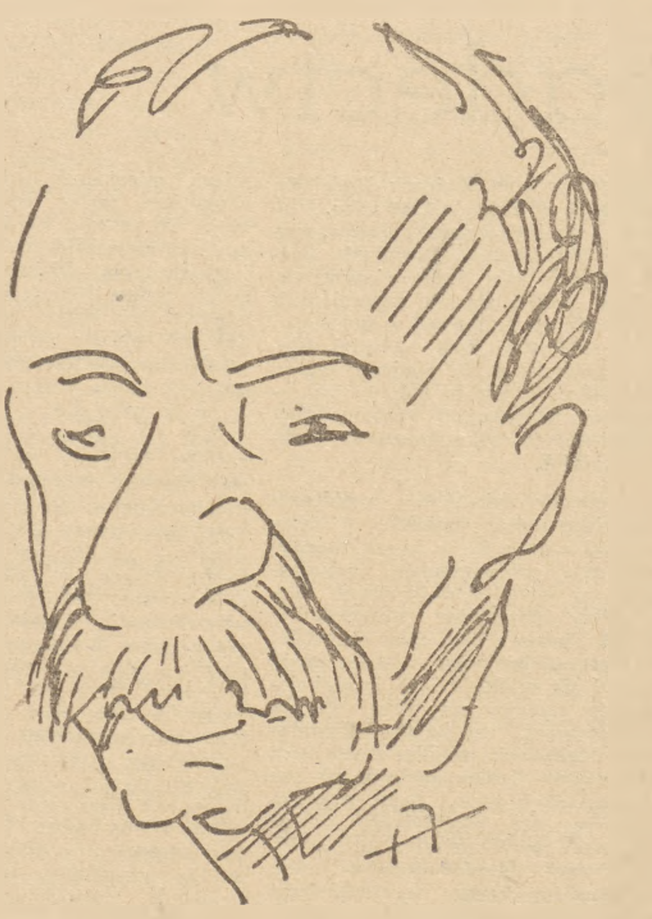
Pełnię uczciwości myślenia wykazuje jednak Debray, gdy formułując swój sąd generalny, że między marksistowskim a katolickim zrozumieniem religii i jej sfer działania zachodzą merytoryczne różnice, nie zatrzymuje się na tej negatywnej tezie. Nadaje temu problemowi właściwe rozmiary przypominając, że nie pierwszy raz przychodzi Kościołowi mierzyć się z tymi rozbieżnościami. Debray jednak idzie jeszcze dalej i otwiera perspektywy wśród których, sądzi, można by szukać z obopólną zgodą rozwiązań.

Społeczeństwo katolickie czeka jeszcze wielkie zadanie dalszego uczciwego poznawania rzeczywistości świata komunistycznego, ze świadomością pokonania kompleksów, w jakich żyły przez tyle lat. By dzieło to było w całej pełni wartościowe i dojrzałe, musi się odbywać w atmosferze nie „posługującej się wolnością przeciw socjalizmowi". By problem ten znalazł swe rozwiązanie — trzeba nam jak najwięcej w pełni katolickich a prawdziwych świadectw o Związku Radzieckim. Świadectw, które, przemawiając do katolików przekonywałyby jednocześnie, że uczciwość chrześcijańska nie jest frazesem. Dotychczasowe doświadczenia na wielu odcinkach wzbudziły w społeczeństwie radzieckim zrozumiałą nieufność. Wierzymy jednak, że następne po Debray'u wizyty będą raz po raz tę atmosferę rozpraszać budując zrozumienie, którego tak bardzo było dotąd brak.

Władysław Żegocki

Janusz ZABŁOCKI

TRAGICZNE DNI



Dnia 8 września 1907 roku ukazuje się encyklika Piusa X „Pascendi Dominici gregis", poświęcona potępieniu modernizmu. Wśród wyliczonych w niej tez, które uznane zostały za błędne — takich jak reforma teologii na wzór nauk doświadczalnych i oparcie jej na bazie nowoczesnej filozofii, jak uzgadnianie dogmatu z historycznym rozwojem wiedzy, jak reforma władz kościelnych (zwłaszcza dogmatycznej i dyscyplinarnej) lub też uznanie demokracji za integralny składnik katolickiego ideału społecznego — wiele z tych tez ukazywało się na łamach pism „Sillon", który choć nie wyznawał oficjalnie modernizmu grupował jednak wielu ludzi o sympatiach modernistycznych. Radykalna ideologia i nie zawsze zrównoważony styl życia sillonistów i ich sympatyków (jak np. słynny toast za „kolegę papieża", wzniesiony przez jednego z seminarzystów, od dawna drażniły wielu katolików nieprzywykłych do takich inowacji. Obecnie potępienie modernizmu stało się dogodnym pretekstem dla prawicy do rozpoczęcia na „Sillon" frontalnego ataku, kierowanego przez „Action Française", a prowadzonego bez przebierania w środkach metodami, w których intrygi i szkalowanie odgrywały rolę bezpośrednią.

Niezależnie od trudności zewnętrznych przeżywał „Sillon" wewnętrzny kryzys, a to było jeszcze groźniejsze. Kryzys ten przybierał dwojaką postać, objawiając się w sferze ideologicznej i organizacyjnej.

Kryzys ideologiczny ruchu „Sillon" ma za źródło odchylenie jego od doktryny Leona XIII o ustrojach politycznych. Leon XIII, zabierając głos w toczącym się między monarchistami i republikanami sporze, stwierdza, że żaden z ustrojów sam w sobie nie jest bliższy ideałowi społecznemu katolicyzmu; oznaczałoby to bowiem akceptację przez katolicyzm wyłącznie jednej formacji historycznej, a zatem sprzeniewierzenie się wieczności i transcendentalności jego misji, byłoby więc błędem tak zwanej immanencji społecznej. Takie włączenie określonego stanowiska politycznego w ideał społeczny katolicyzmu sprawiałoby, że każdy katolik, wyznający inne przekonania polityczne, popadałby w konflikt z Kościołem. Właściwe stanowisko naszkicowane przez Leona XIII jest inne. O wyborze takiego czy innego ustroju (byle odpowiadał ogólnym wymogom chrześcijańskiej moralności) decydują nie motywy religijne, a zatem błędem jest oczekiwanie tego rodzaju wskazań od Kościoła; o wyborze tym *może decydować sam naród*, wybierając ustrój, który w konkretnych warunkach historycznych najlepiej odpowiada jego potrzebom. Zgodnie z tym, ocena Kościoła dotyczy jedynie wymagań moralnych, którym powinien odpowiadać wybierany ustrój, a nie samego wyboru; tak więc Kościół nie jest powołany do autorytatywnego rozstrzygnięcia sporu „monarchia czy republika", pozostawiając to rozstrzygnięcie zainteresowanym narodom, jest natomiast powołany do autorytatywnego określenia, jakim wymogom etycznym odpowiadać winien wybrany ustrój, bez względu na to, czy będzie to monarchia, czy też republika. Do rozstrzygnięcia sporu „monarchia czy republika" właściwe są więc nie argumenty czerpane z teologii, czy egzegezy biblijnej, ale względy na który ustrój w danych warunkach zdolny jest lepiej zabezpieczyć interesy społeczeństwa; w tej kwestii może głos wprawdzie zabrać również Ojciec Święty a jego pogląd winien być przedmiotem szczególnej uwagi katolików; jednakże głos ten nie ma bynajmniej przywileju nieomylności, zaś wypowiadającemu się papieżowi przysługuje autorytet, równy autorytetowi każdego innego wykształconego człowieka.

Czy ideologia „Sillon" przestrzegała tych zasad? Nie trudno dostrzec, że nie. „Sillon", walcząc z absurdalnym stanowiskiem konserwatystów, jakoby jedynie „chrześcijańskim" ustrojem była monarchia nie utrzymał się na pozycjach wyznaczonych przez Leona XIII, ale przerzucił się — być może na skutek pewnych przejaskrawień w dyskusji z monarchistami — w błąd analogiczny do ich błędu, uznając za jedynie „chrześcijański" ustrój republikę. W istocie jest to ten sam błąd immanencji społecznej, odwrócony a rebours: gdy konserwatyści pragnęli uczynić z Kościoła zaprzysiężonego obrońcę tronu, silloniści pragnęli, by kanonizował on republikę demokratyczną. Zamiast głosić, że katolik, *mając prawo* być republikaninem — powinien nim być, gdyż takiej formy rządu wymaga dobro narodu, — „Sillon" uzasadniał, że konsekwentny katolik z racji samej swojej wiary *musi* być zwolennikiem republiki.

Ten doktrynalny błąd immanencji społecznej pociągał za sobą w konsekwencji błędną i niejasną koncepcję samego ruchu. Przeprowadźmy schematyczną różnicę między partią polityczną a organizacją religijną w ten sposób, że za cel pierwszy uznamy dążenie do przeprowadzenia przy pomocy władzy państwowej pewnych zmian w obiektywnej rzeczywistości społecznej, za cel drugiej zaś pomoc Kościołowi w doskonaleniu i uświęcaniu człowieka. Sangnier tak formułuje koncepcję „Sillon" w liście do redakcji „La Croix" z roku 1906: „Sillon" ma za cel realizację we Francji republiki demokratycznej. Nie jest to, właściwie mówiąc, ruch bezpośrednio katolicki w tym znaczeniu, że nie jest on tworem, którego celem szczególnym jest oddanie się do dyspozycji biskupów i proboszczy celem pomagania im w ich własnych zadaniach. „Sillon" jest więc ruchem świeckim, co nie przeszkadza, by był on zarazem ruchem głęboko religijnym. Silloniści bowiem oznajmiają głośno, że potrzebują katolicyzmu nie tylko po to, by osiągnąć indywidualne zbawienie, ale również po to, by mieć siły moralne i cnoty, niezbędne dla głoszonego przez siebie dzieła doczesnego". Wynikałoby stąd, że „Sillon" był rodzajem partii republikańskiej, złożonej z katolików. W rzeczywistości jednak sprawa była jeszcze bardziej skomplikowana. Silloniści nie zdawali sobie jasno sprawy, czy są w istocie partią polityczną złożoną z katolików, czy też stowarzyszeniem apostolstwa społecznego. Modlitwy i kwadranse ewangeliczne na zebraniach „Sillon" czy artykuły, wywodzące demokrację z Trójcy Świętej to zaledwie drobne objawy tego pomieszania religijno-politycznego, wynikającego z błędu immanencji społecznej. Pomieszanie to idzie znacznie dalej. Uznając republikę demokratyczną za ustrój najbliższy ideałowi katolickiemu, a tym samym negując zgodność z katolicyzmem innych form ustrojowych i głoszących je ugrupowań politycznych, „Sillon", daleki od charakteru typowej partii politycznej zamazywał różnice między jednym a drugim rodzajem stowarzyszenia, usiłując włączyć swój program polityczny integralnie w działalność Kościoła i warunkując skuteczność misji tego ostatniego od sukcesów własnej grupy politycznej, przenosząc więc niejako na jej barki odpowiedzialność za przyszłe losy katolicyzmu. Takie ujęcie jest w najwyższym stopniu szkodliwe nie tylko dla samego ruchu „Sillon", ale i dla Kościoła. Przy takim ujęciu program „Sillon" obejmuje nie tylko „wprzęgnięcie sił socjalnych katolicyzmu w służbę francuskiej demokracji" — jak to deklarował Sangnier — ale także wprzęgnięcie w jej służbę autorytetu Kościoła. Toteż słusznie zarzucano sillonistom odwrócenie hierarchii wartości, podporządkowanie wiecznego doczesnemu, a religii polityce. Sprowadzenie religii do roli atutu w walce politycznej — oto ostateczna konsekwencja doktrynalnego błędu imanencji społecznej.

Tej niejasnej i błędnej koncepcji ruchu towarzyszy kryzys natury organizacyjnej. „Sillon" nie był nigdy organizacją w pełnym tego słowa znaczeniu. Jego formy trojowe nie odpowiadały koncepcji partii politycznej, za którą chciał się uważać. Nie miał nawet form stowarzyszenia, nie znał regulaminów normujących wewnętrzną strukturę, ani wyborów władz. Był po prostu wielką grupą przyjaciół, do której każdy mógł wstąpić lub wystąpić kiedy tylko chciał, zależnie od tego, czy się poczuwał do łączności z jej „wspólną duszą". Więź grupową gwarantowały nie sankcje organizacyjne, ale jedynie osobisty autorytet przywódców, przyjaźń i poczucie jedności ideowej. Niewątpliwie formy organizacyjne nie są czynnikiem dla ruchu ideologicznego najważniejszym. Ale w przypadku „Sillon" — zwłaszcza z chwilą jego rozrostu — istniała nieprzezwyciężona sprzeczność między wzrastającymi aspiracjami ruchu, pragnącego być partią polityczną, a niedowładem jego struktury wewnetrznej, pociągającym za sobą dowolność i przypadkowość działania, płynność ruchu i nieuniknione tarcia wewnętrzne.

Źródeł wszystkich popełnionych błędów nie należy jednak szukać w braku dobrej woli ze strony „Sillon"; silloniści dali jej dowód nieraz i to w chwilach — jak dalej zobaczymy — najcięższych. Źródła ich szukać należy przede wszystkim w antyintelektualnej postawie ruchu, w jego przerostach aktywizmu, w pewnej młodzieńczej niecierpliwości jego uczestników, która wyrażała się w lekceważeniu precyzyjnych dystynkcji filozoficznych. Jego przywódca Sangnier był wprawdzie doskonałym mówcą, nie miał natomiast kwalifikacji teoretyka. Niedoceniane znaczenie głębszego poznania doktryny katolickiej wyszło na jaw w całej wyrazistości po fakcie, który stał się dla ruchu bolesnym epilogiem: po jego potępieniu przez Stolicę Apostolską.

Kiedy błędy „Sillon" nie tylko nie objawiały tendencji do zaniku, ale przeciwnie wraz ze wzrostem ruchu stawały się coraz groźniejsze, niewątpliwie sprowokowane niemilknącą nagonką żywiołów zachowawczych, zabiera głos papież Pius X w liście do biskupów francuskich z dnia 25 sierpnia 1910 r.

List wylicza wszystkie błędy i odchylenia, popełnione przez „Sillon". Punktem wyjścia tej krytyki jest nauka Leona XIII o ustrojach, którą Pius X przypomina i na którą się powołuje, stwierdzając u Sillon takie od niej odstępstwa, jak przekonanie o republice demokratycznej jako ideale społecznym chrystianizmu i wynikające stąd pomieszanie religii z polityką oraz podporządkowanie wiecznego doczesnemu.

„Katolicyzm jego przystaje wyłącznie na formę rządu demokratycznego, który jego zdaniem jest korzystniejszy dla Kościoła i który z tym ostatnim miesza. Sprowadza on więc religię do partii politycznej. Nie potrzebujemy wykazywać, że nadejście powszechnej demokracji nie jest ważne dla działalności Kościoła w świecie. Przypominaliśmy już, że Kościół pozostawił narodom źródło stworzenia sobie rządów, które one uznają za najkorzystniejsze dla własnych interesów. Chcemy stwierdzić jeszcze raz za naszym poprzednikiem, że istnieje błąd i niebezpieczeństwo w sprowadzaniu zasady katolicyzmu do jakiejś formy rządu. Jest to przypadek „Sillon".

W części dalszej linia przewodnia krytyki odbiega już w sposób zdecydowany od tych zaleceń praktycznych, jakie udzielał katolikom francuskim Leon XIII. Pius X przyznając narodom, zgodnie z nauką swego poprzednika, prawo do swobodnego wyboru ustroju, jaki najlepiej odpowiada ich interesom, równocześnie sam — i to w sposób nie dopuszczający najmniejszych wątpliwości, rozstrzyga toczący się we Francji spór na korzyść konserwatystów. Powołuje się wszakże nadal na wytyczne Leona XIII, ale nadaje im interpretację nie odbiegającą w istocie od interpretacji konserwatystów:

„Nie tylko (silloniści — p. m.) przyjęli program i naukę różną od podanych przez Leona XIII, ale otwarcie odrzucili program Leona XIII i w jego miejsce przyjęli diametralnie sprzeczny. Co więcej — odrzucili oni doktrynę Leona XIII o zasadach społeczeństwa, umieszczają autorytet w narodzie i biorą *za ideał do realizacji niwelację klas*. Idą więc wbrew doktrynie katolickiej, *ku ideałowi zakazanemu*".

Taką interpretację katolickiej nauki społecznej, która zrównanie klas uznawała za ideał niedopuszczalny, uprawiali, jak wiemy, jedynie konserwatyści. Ta sama katolicka doktryna społeczna nie przeszkadzała innym elementom w łonie ugrupowań, które przyjęły za bazę „Rerum Novarum", interpretować korporacjonizm jako pewną formę tej społecznej niwelacji, i nigdy przeciw takiej interpretacji nie podniósł się ze strony Stolicy Apostolskiej głos sprzeciwu.

Encyklika z 25 sierpnia, doktrynalnie jak najbardziej słuszna i w danej chwili potrzebna, była — choćby przez fakt, że nie potępiała analogicznych błędów u konserwatystów — politycznie skierowana przeciw obozowi republikańsko-demokratycznemu. Co więcej — przyznaje to expressis verbis:

„(Kościołowi) wystarczy podjęcie, przy współudziale prawdziwych robotników, *restauracji organizmów społecznych zniszczonych przez wielką rewolucję francuską* oraz przystosowanie ich — w tym samym duchu chrześcijańskim, który je ożywiał — do nowych warunków, stworzonych przez ewolucję materialną współczesnego społeczeństwa. Albowiem *prawdziwymi przyjaciółmi ludu nie są ani rewolucjoniści ani nowatorzy, ale tradycjonaliści*".

Sytuacja katolicyzmu we Francji za Leona XIII jest niewątpliwie różna od tej, którą zastał Pius X. Hasło „ralliement" nie zostało konsekwentnie wprowadzone w życie, opór konserwatywnych środowisk katolickich wzrósł poważnie. W latach 1902—1905 wzmagały się też wśród burżuazji wrogie katolicyzmowi nastroje. W tych warunkach nastroje konserwatywne w Kurii Rzymskiej wzięły wyraźnie górę, a orientacje chrześcijańsko-republikańskie traktowane tam były podejrzliwie i sceptycznie.

Dodać jeszcze należy, że papież Pius X — postać niewątpliwie wielka w nowożytnych dziejach katolicyzmu, której zasług dla sprawy odnowienia Kościoła w tym trudnym okresie nie sposób negować — nie miał zgodnie ze swą opinią „papieża-proboszcza" tej głębokiej znajomości problematyki społecznej i tej szerokości widnokręgów politycznych, które cechowały jego poprzednika Leona XIII. Przekona-

MARKA SANGNIER

nie, że hasło „ralliement“ nie zdało próby życia, zawód co do możliwości współpracy z republiką, konieczność zajęcia stanowiska wobec prześladowania życia katolickiego we Francji — wszystko to niewątpliwie w wielkim stopniu dyktowało Piusowi X te sformułowania zdecydowanie konserwatywne.

Wyobraźmy sobie jak gorzkich uczuć musiał doświadczać Sangnier po ogłoszeniu jej tekstu. Wyobraźmy sobie jak bardzo czuć się musiał osamotniony wobec dotychczasowych przeciwników, którzy urastając nieoczekiwanie do godności „prawdziwych przyjaciół ludu“, nie posiadali się teraz z radości; i w jakiej rozterce wewnętrznej znalazł się w ciągu tych kilku trudnych dni między ogłoszeniem encykliki a jego odpowiedzią w dzienniku „La Démocratie“.

•

Reakcja sillonistów na orzeczenie papieskie jest znana. Władze „Sillon“ decydują jednomyślnie (prócz jednego głosu) rozwiązać organizację. Sangnier na łamach „La Démocratie“ zamieszcza odpowiedź, w której nie ukrywając głębokiego bólu, wyraża swoje posłuszeństwo i gotowość podporządkowania się doktrynalnym żądaniom encykliki. Nie była to decyzja łatwa. Było to faktyczne przekreślenie całego dorobku jego dotychczasowego życia.

Niektórzy katolicy czynili z tego powodu zarzuty Sangnierowi, winiąc go za zahamowanie dalszego rozwoju nurtu społecznie postępowego w katolicyzmie francuskim na przeciąg następnych kilkunastu lat. Zarzut ten jednak nie wydaje się słuszny.

Rozważmy bowiem bliżej okoliczności.

Przede wszystkim należałoby ustalić czy „Sillon“ *był obowiązany* zastosować się do encykliki z 25 sierpnia, inaczej mówiąc rozważmy formalny charakter tego aktu, a w szczególności problem, czy miał on charakter dokumentu nieomylnego, niezastosowanie się do którego stawia katolika poza Kościołem. Posłużymy się w tym celu miarodajnymi informacjami na temat autorytetu doktrynalnego papieskich encyklik, zasięgniętymi z „Wiadomości Archidiecezjalnych Warszawskich“ z maja 1947 r.:

„Niedostatecznie uświadomieni wierni (stanowią oni legion) — czytamy tamże — są przekonani, że nauczanie zawarte w encyklikach korzysta z przywileju papieskiej nieomylności; w ten sposób nie dopatrują się różnicy z punktu widzenia doktrynalnej wagi pomiędzy twierdzeniami encyklik i określonymi przez sobory, np. przez Sobór Trydencki, dogmatami“.

Tak więc „encykliki ze swego charakteru nie są nieomylnymi dokumentami“. Nie wymagają one od wiernych zgody de fide, która odnosi się tylko do tych wypadków, gdy papież naucza w sprawach wiary lub moralności i gdy wypowiedział wolę wygłoszenia sądu nieomylnego i obowiązującego powszechnie w Kościele.

Katolik, studiujący encyklikę jako dokument doktrynalny, musi oczywiście umieć odróżnić w niej te twierdzenia, które są przypominaniem prawd wiary i moralności, już uprzednio zatwierdzonych, od tego, co stanowi tylko komentarz, objaśnienie, czy tylko aktualną próbę interpretacji. Sformułowania polityczne, społeczne czy gospodarcze, jakkolwiek stanowią w encyklikach rozwinięcie zasad Kościoła — prawdami wiary nie są. Nic nie stoi więc na przeszkodzie, by, nie naruszając istotnej nauki papieskiej, móc, zwłaszcza z perspektywy 40 lat, oceniać trafność czy niesłuszność poszczególnych twierdzeń zawartych w encyklice.

Z tej dygresji widać jasno, że nie wszystkie twierdzenia, zawarte w encyklice z 25 sierpnia, miały charakter nieomylny. Nie miały tego charakteru w szczególności sądy, dotyczące sporu między konserwatystami i demokratami, choć tak właśnie usiłowali je przedstawić dla swych celów politycznych konserwatywni „prawdziwi przyjaciele ludu“. Wszakże w kwestiach wyboru formy ustrojowej nauka Leona XIII przyznawała prawo wyboru samemu narodowi. Jeśli przeto Ojciec św. wypowiada się w tej kwestii, pogląd jego nie może być poglądem powszechnie katolików obowiązującym. Widzimy przeto, że — przynajmniej w stosunku do tej części encykliki — „Sillon“ nie był obowiązany do religijnego posłuszeństwa.

Stanowisko Sangniera i jego towarzyszy było podporządkowaniem się encyklice tylko częściowym, było przyznaniem się do popełnionych błędów doktrynalnych, nie zaś kapitulacją.

Podporządkowanie odnosiło się do części twierdzeń encykliki, tych mianowicie, które piętnowały odstępstwa „Sillon“ od nauki Leona XIII o ustrojach, odmawiając mu prawa powoływania się w jego akcji politycznej na autorytet katolicyzmu oraz żądając rozgraniczenia działalności politycznej od religijnej i przekształcenia „Sillon“ w ruch religijny, podległy Hierarchii kościelnej.

Żałować należy, że działalność „Sillon“ od początku nie opierała się na słusznych zasadach, unikając wejścia w konflikt z nauką Kościoła.

Skoro jednak tak się już stało, należało uczciwie przyznać się do błędów i je wyrównać. Tak właśnie postąpił Sangnier.

Ani Sangnier ani jego towarzysze nie podporządkowali się jednak tym twierdzeniom encykliki, które wyrażają poparcie dla konserwatystów. Dając dowód swojej dobrej woli i lojalności uznaniem swoich błędów doktrynalnych i pragnieniem ich naprawy silloniści nie wyrzekli się bynajmniej głoszenia swoich radykalno-demokratycznych poglądów, prowadząc wszakże działalność polityczną na nowych podstawach, zgodnych z postulatami encykliki. Że to stanowisko było słuszne dowodzi dalszy ciąg dziejów katolicyzmu. Trudności współżycia z republiką we Francji, które tak bardzo zaważyły na encyklice Piusa X, okazały się przemijające, a odrodzenie społeczne i intelektualne katolicyzmu francuskiego po roku 1926 wyrasta z protestu przeciw treści sądów tej encykliki.

Decyzja powzięta przez „Sillon“ ma jeszcze doniosłe znaczenie pod innym względem. Odwiecznym chwytem propagandowym, stosowanym przez żywioły wsteczne w celu skompromitowania katolików społecznie postępowych jest przedstawienie ich masom wiernych jako złych katolików, wyzyskując w tym celu wszystkie popełnione przez nich grzechy osobiste lub zespołowe. Pod wpływem takiej propagandy masy katolickie zaczynają wierzyć, że istotnie wszelkie nowatorstwo społeczne nosi w sobie pierwiastek odstępstwa od wiary, a katolikami naprawdę nieskazitelnymi są jedynie tradycjonaliści. Lojalność i posłuszeństwo wobec Stolicy Apostolskiej, które zamanifestował „Sillon“, a które — jak się dziś powszechnie przyznaje — było „przykładem podporządkowania się może bez precedensu w historii Kościoła“, stanowiło jaskrawe przełamanie tej niesprawiedliwej tendencji. Bardzo być może, że konserwatywni przeciwnicy „Sillon“ woleliby, aby podniósł on bunt przeciw encyklice, gdyż w ten sposób można by łatwiej zdyskredytować go jako grupę złych katolików i pozbawić wpływu na społeczeństwo wiernych. Stanowisko Sangniera i jego przyjaciół podyktowane było przekonaniem, że taką postawę zająć każe dobro Kościoła, które wymaga ciągłości i łagodności wewnętrznej jego ewolucji, oraz dobro ich własnego społecznie postępowego ruchu. Dowodem słuszności tego przekonania była rychła rehabilitacja postawy społecznej „Sillon“. Jeżeli Sangnier już w 7 lat po encyklice Piusa X został życzliwie przyjęty przez jego następcę na Stolicy Piotrowej Benedykta XV, jeżeli dostojnicy kościelni jak kardynał Verdier umiejscowią „Sillon“ „u źródeł wielkiego ruchu społecznego czasów dzisiejszych“, jeżeli późniejsza myśl społeczna katolików tak chętnie czerpie inspirację z „pięknych czasów „Sillon“, rozwijając i unowocześniając jego postępowe ideały, to niemała w tym zasługa tamtego trudnego kroku Sangniera.

Uznaje się często „Sillon“ za prekursora współczesnych społecznie postępowych tendencji w katolicyzmie. Teza ta wymaga jednak komentarza. Mimo wszystkich popełnionych przezeń błędów nie da się zaprzeczyć, że „Sillon“ był istotnie, zgodnie ze swymi założeniami, bruzdą, która przeorała ugór życia katolickiego we Francji fin-de-siecle'u. „Sillon“ jest wszak że tylko jednym z etapów wielkiej drogi, jaką mają do przebycia katolicy w epoce dzisiejszej. Błędem i sprzeniewierzeniem się postawie sillonistów byłoby zatrzymanie się na tym etapie, gdy świat rozwija się dalej. Tak uczynił we Francji ruch MRP, który kontentując się programem politycznym, niewiele odbiegającym od programu „Sillon“ sprzed lat pięćdziesięciu, prawie niespostrzeżenie dla swych członków ześlizgnął się z pozycji rzekomo postępowej „trzeciej siły“ na pozycje obrońcy starego porządku kapitalistycznego. Rysami godnymi naśladowania w postawie sillonistów jest przede wszystkim zrozumienie znaczenia, jakie ma dla skuteczności katolicyzmu jego wierność historii w każdym momencie dziejowym. I to dążenie do wierności historii a nie przemijające uwarunkowanie historycznie programu, jest najcenniejszym wskazaniem, które winni współcześni katolicy przejąć z dorobku „Sillonu“.

Janusz Zabłocki

Marian Ośmiałowski

Prosty wiersz

Przez włóczenie się, bezdomność nieustanną,
przez niepokój wieczorny i walkę poranną,
przez pożądanie śmierci, lęk przed ciemnym grobem
przez tak żałośnie krótką po zmarłych żałobę,
przez dni, w których samotnie serca tętnić muszą,
wśród piękna lip co złotem kwiatów w lato prószą.

Przez pozostanie w mieście, gwizdy lokomotyw,
wsłuchnie się samotne w odjazdów turkoty.
Przez talentów i uczuć naszych roztrwonienie,
Przez mijanie się wieczne w nieporozumieniu,
przez dni bez ukochanych, miłosne cierpienie,
nadzieje, których żadne lato nie spełniło
przez dni w których się wiosny znieść nie miało siły
przez patrzenie na lata śmierć wśród rżysk sierpniowych,
przez wspomnienie jesiennych wrzosowisk,
przez tęsknotę za górami, za morzem,
odpuść nam grzechy, Boże.

Październik

Jak fajerwerk gwałtownie płonący
kolorowe płomienie liści...

O pilnujcie tych dni już gasnących
zakochani, poeci, artyści...

Za oknem liści złoty bal...
— nie omińcie tej godziny jesiennej
zanim listopad mokry, senny
rozwinie popielaty szal.

Inny mają smak pocałunki
gdy październik płonie za oknem,
innej treści nasiąkną trunkiem
w dni listopadowe mokre.

O pilnujcie czujnie tej godziny
zakochani, poeci, artyści —
gdy najmocniej na dzikim winie
zagra czerwień i w klonu liściach.

Na wsi jesienią

...To grabów jesiennych parów...
półmroku ciche przyjście
usnęło koło płotów szarych
w rudym zapachu mokrych liści.

Potrzebny, niepotrzebny
pokusą błękitnej chwili,
muzyką, sinym niebem
ze złotych okien się sączy
wieczoru liryzm.

Graj fujarko gwiazd trwogę
szczekanie psów, szelest drzewa,
włócz niepokój po drogach —
wszystkie nasze dzienne sprawy śpiewaj.

Uwagi o odkryciu Szekspira

(felieton dyskusyjny)

Rozpękła się nad nami bania z Szekspirem. Druga fala Szekspira po pierwszej, którą był Festiwal Szekspirowski w 1947.

Adolf Rudnicki napisał w swej „Ucieczce z Jasnej Polany", że dzieła robione „na formę" nie przechodzą przez tamę historii. Szekspir dbał przede wszystkim o to, by jego utwory były zrozumiałe dla widzów. Nie myślał o tych z 1950 roku, lecz o tych z końca szesnastego i początku siedemnastego stulecia. Dramaty swe i komedie pisał dla pospolitej publiczności. Ona go rozumiała — darząc salwami śmiechu, kpin, czasami gniewu, czasami żałości. Kawały i dowcipy Szekspira są równie tłuste i grube, jak trywialne jest zakończenie „Hamleta" kilkoma trupami. Lecz epoka Elżbietańska była okresem ludzi prostych, ale namiętnych, nie dbałych o faramauszki koronkowej subtelności, tylko lubujących się w efektach silnych lecz łatwo dostępnych. Dla nich pisał Szekspir swe sztuki po dziś dzień olśniewające geniuszem scenicznym i psychologicznym, lecz po dziś dzień rażące— kto w innej sztuce rozsmakowany — prostotą farsowych czy melodramatycznych efektów.

Szekspir był jednak geniuszem. Sztuki jego przetrwały epokę. Dostały się do reguł klasycznych — i nabrały dostojeństwa. W drugiej połowie dziewiętnastego stulecia i na początku dwudziestego wszystkie sztuki wielkiego dramaturga znalazły się na warsztacie polskich translatorów. Korzeniowski Józef, Koźmian, Ostrowski, Pajgert, Paszkowski, Ulrich, później zaś Porębowicz i Kasprowicz — przetłumaczyli na nowo Szekspira, gdyż każdy kulturalnie twórczy okres literatury domaga się nowego tłumaczenia klasyków. Zgodnie jednak z manierą literacką swego czasu — tłumaczenia te, zarówno słabsze jak doskonalsze, — zrobiono stylem bardzo górnym; klasyk musiał być możliwie patetycznie niepojęty, poetyckość w tłumaczeniach tych była złośliwą manierą, która — po prawdzie — zamknęła Szekspira przed normalnym, szeregowym odbiorcą. Przed tym właśnie odbiorcą, dla którego sam się przeznaczał. Bądźmy szczerzy! Kto czytał Szekspira w druku, w książce! Bądźmy szczerzy! Czy pamiętacie, żeby ktoś naprawdę serdecznym śmiechem wybuchał słuchając komedii Szekspira?! Naiwne maskarady sceniczne nie mogły bawić nikogo, a słowa — świetne żarty, błyskotliwe dialogi, — były hieroglifem niezrozumiałym dla słuchacza. Komedie Szekspira były klasycznym obowiązkiem! Do dobrego tonu należało uczęszczać na nie, należało je wystawiać, lecz czy po przedstawieni kiedykolwiek mieliśmy możność usłyszeć zdanie, które niżej podpisany podsłuchał w holu Teatru Współczesnego po spektaklu „Wieczoru Trzech Króli": — „a mnie mówili, że to poważne!" Zdanie to było wypowiedziane tonem zadowolenia, a nie rozczarowania.

W epoce obecnej, epoce teatru ludowego, gdy autorzy piszący nowe sztuki świadomie wyrzekają się niepotrzebnych, stylizujących komplikacji, nie można było dłużej tolerować zawiłych młodopolskich tłumaczeń Szekspira. Wzięto się do roboty i oto rozpękła się nad nami bania z Szekspirem.

Krystyna Berwińska przetłumaczyła „Wesołe Kumoszki z Windsoru", Stanisław Dygat — „Wieczór Trzech Króli", Czesław Miłosz — „Jak Wam się podoba". Dalsze przekłady, nad którymi pracują Gałczyński, Iwaszkiewicz, Brandstaetter, tenże Miłosz — są w toku. Trzy tłumaczenia usłyszeliśmy już ze sceny.

Efekt przeszedł oczekiwania. Raz po raz na „Kumoszkach" czy na „Wieczorze" — wybucha śmiech, przy otwartej kurtynie. Ludzie biją brawo nie grze aktorskiej, lecz tekstowi, lecz kawałom, gierkom słownym. Entuzjazm na „Jak Wam się podoba" jest słabszy, lecz i tekst Szekspira mniej ku temu daje okazji, zamiast kawałów prezentując raczej paradoksy, z którymi giętki język Miłosza świetnie sobie daje radę.

Piszący te słowa znalazłby się w niemałym kłopocie, chcąc porównywać tłumaczenia Dygata i Miłosza. Każde jest inne. Każde dobre. Dygat rozszerzył bardziej nożyce między „wiechem" a patosem. Wskutek tego jego przekład zarówno pobudza do śmiechu, jak wzrusza uczuciem. W tym względzie może bardziej jest szekspirowski, bardziej ludowy, popularniejszy. Tłumaczenie Miłosza jest równiejsze. Nie pozwala on swemu językowi ani na trywializm wiechizmów ani na patos poetyczności. Jest on bardzo codzienny, ale niemniej przez to bogaty, wcale nie szary i przedziwnie umiejętny w podawaniu kunsztownych paradoksów Szekspira. Miłosz tłumaczy teraz „Otella", gdzie jego kunszt poetycki znajdzie pełniejsze. niż tutaj, zastosowanie. Fragment opublikowany w „Twórczości" obiecuje wiele.

Przekład Berwińskiej jest gładki i zrozumiały, choć może pozbawiony tej jakiejś konsekwentnej odtwórczej koncepcji cechującej oba omówione przekłady. Natomiast przedstawienie w „Teatrze Polskim" bardziej nadąża za ideałem szekspirowskiej komedii — to znaczy: osiąga granicę farsy, — niż oba przedstawienia — we „Współczesnym" i „Narodowym", które hojnie wyposażone w świetne odtwórczynie ról kobiecych (Mrozowska, Drapińska i Krasnowiecka) — są zbyt „sztywne" w porównaniu z tekstem, jakim się posługują.

Dlaczego jednak w „Uwagach" poświęcam uwagę temu, co należeć by winno do recenzenta teatralnego czy literackiego? — Ano dlatego, że Szekspir na nowo przetłumaczony — to coś więcej, niż wyczyn literackiego kunsztu, to więcej niż nowa koncepcja sztuki reżyserskiej, — to poważny czyn kulturalny. To wydarzenie w naszym życiu kulturalnym. Gdyż takim wydarzeniem wypada nam nazwać wszystko to, co wzbogaca nowego (a w tym wypadku i starego też!) widza o nowe przeżycia artystyczne, co poszerza teren sztuki, po jakim swobodnie może się poruszać, co zrywa pieczęć ciasnego filologicznego wtajemniczenia z największego dramaturga świata. Szekspir staje się powoli pojęty i zrozumiały dla wszystkich. Co najmniej jak „Pan Tadeusz".

Gdy słyszałem zapalczywe oklaski, któremi czczono tym razem nie aktorów i nie dekoracje, ale słowo Szekspira zrozumiałe dla każdego, pojąłem, że trud nowych tłumaczeń warto było podjąć.

Ob.

W POGONI ZA PRZYGODĄ

Po interesującej i udanej „Gwieździe" Kazakiewicza, ukazała się obecnie jego nowa powieść pt. „Wiosna nad Odrą" — utwór ciekawy pod względem literackim i dokumentarnym. Ponieważ zarówno „Gwiazda" jak i „Wiosna nad Odrą", jako powieści o tematyce wojennej, zaznajamiają nas z ciężką, odpowiedzialną (ale pełną swoistego romantyzmu) pracą zwiadowców, mamy pewne dane przypuszczać, że ten rodzaj służby był autorowi szczególnie bliski. Stąd niezwykły realizm w opisach poszczególnych wycieczek zwiadowczych, ale i pewien subiektywizm (jeśli nie faworyzowanie) w odniesieniu do przedstawionych bohaterów-zwiadowców. Takim faworytem autora jest niewątpliwie major gwardii Łubiencow, typ nawskroś pozytywny, który przedstawiony jest tak umiejętnie, że czytelnik z sympatią śledzi jego fata belli, dzieje jego romantycznej miłości do uroczego chirurga pułkowego — Tani. I właśnie fakt, że Kazakiewicz potrafi narzucić czytającemu to przyjazne zainteresowanie dla swego bohatera, stanowi zasadniczy plus omawianej książki. Trzeba zresztą przyznać, że Kazakiewicz wszystkich opisywanych przez siebie współziomków, uczestników Wielkiej Wojny Narodowej darzy już nie tylko sympatią, ale braterską miłością. „Kocham was wszystkich — mówi słowami majora Łubiencowa — bez różnicy płci, wieku i narodowości, dlatego żeście moi przyjaciele, aczkolwiek nieznajomi, dlatego żeście mi bliscy, chociaż obcy; dlatego, że wszyscy... służymy jednej sprawie". Ten afirmatywny humanitaryzm w połączeniu z talentem narracyjnym składają się na dość efektowną całość. Trzecim czynnikiem zwracającym uwagę w „Wiośnie nad Odrą" jest bogaty materiał rzeczowo-historyczny.

Jeśli Kazakiewicz osobiście nie brał udziału w opisywanej przez siebie kampanii ostatecznego rozgromienia armii hitlerowskiej na ziemi niemieckiej, to w każdym razie dysponował relacjami „z pierwszej ręki", na co wskazują dokładne, bezpośrednie opisy scen batalistycznych i operacji strategicznych.

Warto też zwrócić uwagę na wnikliwie i głęboko ujęte sylwetki reprezentantów upadającego hitleryzmu. Będzie to w pierwszym rzędzie nędzny i podły „obywatel Wolnego Miasta Gdańska" Karol Winkiel czy też jego przyjaciel, krwawy esesman Fritz Buerke.

Niezbyt natomiast sugestywną, aczkolwiek literacko śmiała i interesującą próbą jest w powieści Kazakiewicza ukazanie Hitlera i jego najbliższego otoczenia w obliczu nieuchronnie zbliżającej się klęski.

G. K.

*) E. Kazakiewicz — „Wiosna nad Odrą", Wydawnictwo Prasa Wojskowa, Warszawa 1950. Tłumaczenie T. Jakubowicza. Stron 557.

Marek Antoni WASILEWSKI

Przechadzka

Teresie S.

Popatrz miła, już wschodzi słońce —
Przodownik kalorii i pracy
I kłosy rosną jak pokoju obrońcy,
Jak zmienione w świetlice pałace.

Pasmo błękitu jak traktor
Chmur zgromadzenie orze
I cóż jest piękniejsze ponad to,
Ponad wstającą zorzę?

Buraków czerwone wojsko —
Armia tej ziemi jedyna.
Pachnie gleba. Jak błogo i swojsko!
Można rzec bez patosu: — Ojczyzna.

Dalej stawy — wkopane akwaria
Błyskają złotem karpi,
I pomyśleć, że dziś proletariat
Karpiami może się karmić!

Błądźmy jeszcze, aż do wieczora,
Gdy obłoki zmieszają się z dymem,
Na kombajnach odjadą kolory,
Tylko szarość się jedna zatrzyma.

Wtedy wietrzyk nad pegeerem
Odgwiżdże wieczorną normę,
Zdziwiony że pola szczere
Pszenicą obsiał rolnik.

Nad nami pozytywny księżyc —
Srebrny kominiarz, nie bumelant —
Poświatę ciemność przezwycięża
I swego blasku nam udziela.

W tym naświetleniu rzeczywistość
Nieprzejednane ma walory
I niebo takie jest przejrzyste,
Jak może nigdy do tej pory.

Pewno dlatego właśnie, patrzę
W rój gwiazd wlepionych w nieba atłas,
Skąd świecą, bo ich czas już nadszedł,
Spółdzielnie produkcyjne światła.

KRONIKA RADZIECKA

WYSTAWA SZTUKI CHIŃSKIEJ

Z początkiem października została otwarta w Moskwie wielka wystawa sztuki chińskiej. W siedemnastu salach państwowej galerii Tretiakowskiej pomieszczono nadesłane z Chin eksponaty reprezentujące najświetniejsze okresy rozwojowe sztuki chińskiej w dziedzinie malarstwa, rzeźby, grafiki, ceramiki, laki i różnych innych rodzajów sztuki stosowanej. Oprócz tych świetnych historycznych okresów sztuki, reprezentowana jest również sztuka współczesna, a już szczególniej twórczość lat ostatnich, to jest Chin ludowych.

(Izwiestia nr 234)

WIELKI REALISTA

Minęło dwadzieścia lat od śmierci jednego z największych malarzy realistycznych Rosji, J. E. Repina. Wystarczy przypomnieć tylko kilka tak dobrze znanych z reprodukcji i u nas obrazów, jak: „Burłaki na Wołdze", „Zaporożcy", „Krestnyj chod", „Iwan groźny" lub inne, by zrozumieć wielkie znaczenie tego artysty dla sztuki rosyjskiej. Repin, jeden z najwybitniejszych kontynuatorów realistycznej grupy tak zwanych „Pieredwiżnikow", jest jakby mostem, łączącym grupę pierwszych artystów realistycznych demokratów XIX-go wieku: Bielińskiego, Dobroljubowa, czy Czerniczewskiego ze sztuką współczesną. Na twórczości Repina kształciły się i wychowywały współczesne pokolenia radzieckich artystów.

Dla uczczenia pamięci tego wielkiego mistrza urządzane są obecnie w Moskwie, Leningradzie i wielu innych miastach wystawy jego obrazów, oraz konferencje, odczyty i wykłady, poświęcone omawianiu jego twórczości.

(Kultura i Żizń nr 27)

UKRAINNŃSKA PORCELANA I CERAMIKA

Coraz więcej w całym ZSRR spotyka się wytworów ukraińskiej ceramiki. Dużym powodzeniem cieszą się rozmaite dekoracyjne wazony, a już szczególniej poszukiwane są, zdobne w jaskrawe kwiaty barwne, komplety porcelany stołowej i zastawy herbaciane. Porcelana odznacza się czystą białością tła oraz pięknym szkliwem polewy.

Istniejące szkoły zawodowe kształcą wysoko-kwalifikowanych specjalistów-robotników, wyrabiając w nich smak artystyczny. Najpiękniejsze gatunki porcelany wytwarzają fabryki Gorodnicka i Połońska. Największa fabryka porcelany na Ukrainie znajdująca się w Budiańsku pod Charkowem, wytwarza rocznie ponad 40 milionów sztuk porcelany stołowej dla celów medycznych oraz technicznych.

Obok fabryk porcelany istnieją również na Ukrainie liczne fabryki przedmiotów fajansowych i majolikowych. Artystyczne w tym zakresie przedmioty wykonuje fabryka Wasilkowska w okręgu Kijowskim, a jej dekoracyjne wyroby spotykać można coraz częściej w różnych domach kultury, klubach i ośrodkach życia społecznego.

Produkcja w powyższej dziedzinie przemysłu podniosła się w porównaniu z poprzednim rokiem o 40%.

(Izwiestia nr 223)

Redaktor Naczelny: Bolesław Piasecki. Komitet Redakcyjny: Jerzy Hagmajer, Dominik Horodyński, Wojciech Kętrzyński, Janina Kolendo, Mieczysław Kurzyna, Konstanty Łubieński, Andrzej Micewski, Zygmunt Przetakiewicz, Ryszard Reiff, Jan Szwykowski.
Wydawca: Kolegium Redakcyjne. Prenumerata miesięczna 60 złotych. Kwartalnie 180 złotych
Adres Redakcji i Administracji: Mokotowska 43 I p. Konto PKO — Nr I-727
Sekretarz redakcji przyjmuje: codziennie, prócz wtorków i czwartków godz. 12 — 13.
Druk. nr. 2 LSW. W-wa, Skolimowska 5. Zam. 766 z dnia 11.X.50 r. B-127740